

دُرِّ سَلَام

جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

نیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر ”صحیح مسلم“

تخریج و تہلیق

مولانا اعجاز احمد صدیقی

مولانا طاہر اقبال

ایازۃ المعارف پبلیکیشنز

دُرِّسِ مُسْلِم

جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر ”صحیح مسلم“

تخریج و تعلیق

مولانا اعجاز احمد صدیقی

مولانا طاہر اقبال



إِذَارَةُ الْمَعَارِفِ كَرَّائِي

جملہ حقوقِ ملکیت بحق اِذَا اُتُوَ الْمَعَارِفُ پُر کراچیؑ محفوظ ہیں

باہتمام : مُحَمَّدٌ مُشْتَبِقٌ نَبْتِیؑ
طبع جدید : ذی قعدہ ۱۴۳۳ھ - اکتوبر ۲۰۱۲ء
مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر : اِذَا اُتُوَ الْمَعَارِفُ پُر کراچیؑ

ملنے کے پتے:

اِذَا اُتُوَ الْمَعَارِفُ پُر کراچیؑ

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161, 021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

✽ مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ ✽ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی

✽ ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

✽ بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی ✽ مکتبہ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|-------------------------------------|-----------|---------------------------------|
| ۳۶ | دوسرے نظریے کی تردید | ۱۳ | پیش لفظ |
| ۳۷ | تیسرے نظریے کی تردید | ۱۷ | ضروری گزارش |
| ۴۱ | ۱- حفظ الحديث بالرواية | ۲۰ | مقدمة العلم |
| ۴۲ | ۲- حفظ الحديث بالتعامل | ۲۰ | الحديث |
| | ۳- حفظ الحديث بالكتابة اور | ۲۱ | وجه تسمیة الحديث حديثا |
| ۴۳ | ممانعت کتابت کی حقیقت | ۲۳ | حد علم رواية الحديث |
| ۴۴ | تدوین حدیث | ۲۳ | موضوعه |
| ۴۵ | عہد رسالت میں کتابت حدیث | ۲۳ | غایتہ |
| | عبداللہ بن عمرو کا کارنامہ "الصحيفة | ۲۳ | شرافة هذا العلم |
| ۴۶ | الصادقة" | ۲۵ | جیت حدیث |
| ۴۸ | ایک اشکال اور اس کا جواب | ۲۶ | منکرین حدیث کے نظریات |
| ۴۹ | ۷- صحیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ | ۲۷ | پہلے نظریے کی تردید |
| ۵۰ | ۸- حضرت انسؓ کی تألیفات | ۲۷ | وحی غیر متلو کا اثبات |
| ۵۱ | ۹- کتاب الصدقة | ۲۹ | اطاعت رسول کی فرضیت |
| ۵۱ | ۱۰- صحیفہ عمرو بن حزمؓ | ۳۰ | قرآن فہمی کے لئے حدیث کی ضرورت |
| ۵۲ | ۱۱- عمرو بن حزمؓ کی ایک تألیف | ۳۱ | بعض عقلی دلائل |
| ۵۲ | ۱۲- کئی اور صحیفے | | منکرین حدیث کے چند دلائل اور ان |
| ۵۳ | ۱۳- نو مسلم وفد کے لئے صحائف | ۳۳ | کا جواب |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---|-----------|---|
| ۶۸ | دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ... | ۵۴ | ۱۴- تبلیغی خطوط |
| ۷۲ | تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ... | ۵۴ | ۱۵- سرکاری وثیقہ |
| | طبقاتُ الرواة (من حیث الضبط | ۵۶ | خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت |
| ۷۵ | وملازمة الشيخ) | ۵۶ | عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث |
| ۷۶ | طبقاتُ الرواة (من حیث العصر واللقاء) .. | ۵۸ | حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تالیفات |
| ۷۷ | انواع المصنّفات فی علم الحديث .. | ۵۸ | ۳- الصحیفة الصحیحة (صحیفہ ہمام |
| ۸۲ | مقدمة الكتاب | ۵۸ | بن منبہ) |
| ۸۲ | الصّحاح المجرّدة | ۵۹ | حضرت ابو بکر صدیقؓ کی کتاب الصدقة ... |
| ۸۲ | أول من صنّف فی الصحيح المجرّد .. | ۵۹ | صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ |
| | طبقات کتب الحديث من حیث | ۶۰ | رسالة سمرّة بن جندب رضی اللہ عنہ |
| ۸۳ | الصحة والشهرة والقبول | ۶۰ | رسالة سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ |
| | الصّحاح المجرّدة الزائدة علی | ۶۰ | حضرت براء بن عازبؓ کا إلماء احادیث .. |
| ۸۵ | الصّحیحین | ۶۰ | رسالة ابن مسعود رضی اللہ عنہ |
| ۸۶ | منازل الصّحاح الستة | ۶۰ | حضرت ابن عباسؓ کی تالیفات |
| | مذاهب مؤلفی الصّحاح الستة فی | | حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت |
| ۸۶ | الفروع | ۶۱ | کردہ احادیث کی کتابت |
| ۸۸ | ترجمة الإمام مسلم | ۶۲ | حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا |
| ۸۸ | إسمه ونسبہ وكنيته ومولده | ۶۲ | حضرت مغیرہ بن شعبہؓ |
| ۸۸ | سماعہ | ۶۳ | حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث ... |
| ۸۹ | امام بخاریؒ سے تعلق | ۶۵ | حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث |
| ۹۰ | شأنه وعُبقريته فی علم الحديث | ۶۶ | عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں .. |
| ۹۱ | تلاميذه | | حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں |
| ۹۲ | وفاته | ۶۷ | سرکاری طور پر تدوینِ حدیث |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---|-----------|--------------------------------|
| ۱۱۸ | الإجازة وفائدها في هذا الزمان | ۹۲ | تصانیفہ..... |
| ۱۱۹ | الاستخراج والإخراج والتخريج | | اختلاف الشيخين في الحديث |
| | کتب حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے | ۹۳ | المعنعن..... |
| ۱۲۰ | کے لئے کچھ ہدایات اور رموزِ اسناد | ۹۴ | المقدمة الأولى |
| ۱۲۲ | إتصال السند منّا إلى الإمام مسلم .. | ۹۵ | المقدمة الثانية |
| ۱۲۵ | حديث الرحمة المسلسل بالأولية .. | ۹۶ | المقدمة الثالثة |
| | | ۱۰۱ | تتمة هذا البحث |
| ۱۳۱ | آغازِ کتاب | | الموازنة بين الصحيحين للبخاري |
| | ملخص ما في مقدمة صحيح مسلم | ۱۰۲ | ومسلم |
| | من المسائل المهمة وشرح | | وجوه ترجيح كتاب البخاري على |
| ۱۳۱ | المواضع منها | ۱۰۳ | كتاب مسلم |
| ۱۳۸ | حاصل بحث | | وجوه ترجيح كتاب مسلم على |
| ۱۳۹ | شاذّ اور منکر میں فرق | | كتاب البخاري (كتاب مسلم کی |
| | ”باب وجوب الرواية عن الثقات | ۱۰۵ | خصوصیات)..... |
| ۱۴۱ | وترك الكذابين ... الخ.“ | ۱۰۹ | دونوں کی مشترک احتیاط |
| | ”باب تغليظ الكذب على رسول الله | | عَدُّ ما في صحيح مسلم من |
| ۱۴۳ | صلى الله عليه وسلم“ | ۱۱۰ | الأحاديث |
| | ”باب النهي عن الحديث بكل ما | ۱۱۰ | تراجم صحیح مسلم |
| ۱۴۵ | سمع“ | ۱۱۱ | شروح صحیح مسلم |
| | ”باب النهي عن الرواية عن | ۱۱۳ | مختصراته والمستخرجات عليه |
| ۱۴۶ | الضعفاء الخ“ | | معنى قولهم ”على شرط الشيخين“ |
| | ”باب بيان ان الاسناد من | ۱۱۴ | او ”على شرط احدهما“ |
| ۱۴۸ | الدين الخ“ | ۱۱۶ | صَيِّغُ الأداء والتحمل |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|--|-----------|---|
| ۱۷۷ | معنی ایمان و اسلام لغۃ و النسبة | ۱۶۰ | باب صحة الاحتجاج بالحديث |
| ۱۷۸ | بينهما | ۱۶۰ | المعنعن اذا أمكن لقاء المعنعنين ولم |
| ۱۷۹ | الإيمان اصطلاحاً | ۱۶۰ | يكن فيهم مدلس |
| ۱۸۲ | بما علم مجيء النبي صلى الله عليه | ۱۶۰ | ایک بڑا إشکال |
| ۱۸۳ | وسلم به | ۱۶۰ | جوابات |
| ۱۸۴ | الإسلام اصطلاحاً | ۱۶۱ | امام بخاریؒ نے اپنی شرط کی خلاف ورزی |
| ۱۸۵ | النسبة بينهما باعتبار المعنى | ۱۶۱ | نہیں کی |
| ۱۸۶ | الإصطلاحى الثانى | ۱۶۲ | چار مثالیں جن میں شرط بخاری کے باوجود |
| ۱۸۷ | ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک | ۱۶۲ | انقطاع پایا گیا |
| ۱۸۸ | شرط ہے؟ | ۱۶۳ | چند حدیثیں جو شرط بخاری کے بغیر صحیح قرار |
| ۱۸۹ | ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل | ۱۶۴ | دی گئیں |
| ۱۹۰ | المسئلة الثانية | ۱۶۵ | إشکال |
| ۱۹۱ | العمل جزء من الايمان ام لا؟ | ۱۶۶ | جواب |
| ۱۹۲ | الرّد على الجهميّة | ۱۶۷ | پھر ویسا ہی إشکال |
| ۱۹۳ | ہمارے دلائل | ۱۶۸ | جواب |
| ۱۹۴ | الرّد على الکرامیة | ۱۶۹ | یہاں بھی وہی إشکال ہے |
| ۱۹۵ | دلائل المرجئة والرّد علیہم | ۱۷۰ | اس کا جواب |
| ۱۹۶ | أدلة المعتزلة والخوارج والرّد | ۱۷۱ | پھر إشکال |
| ۱۹۷ | علیہم | ۱۷۲ | اس کا جواب |
| ۱۹۸ | دلائل أهل السنة والجماعة | ۱۷۳ | خلاصہ بحث |
| ۱۹۹ | مذهب أهل السنة والجماعة | ۱۷۴ | كتاب الإيمان |
| ۲۰۰ | تواتر الاسناد | ۱۷۵ | المسئلة الأولى |
| ۲۰۱ | تواتر العمل | ۱۷۶ | |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---------------------------------------|-----------|-------------------------------------|
| ۲۲۲ | جبریہ کا عقیدہ | ۲۰۱ | تواتر الطبقة |
| ۲۲۳ | قدریہ کے دو گروہ | ۲۰۱ | تواتر القدر المشترك |
| ۲۲۵ | ان کی دلیل | ۲۰۱ | اقل عدد فی التواتر |
| ۲۲۵ | ہمارا جواب | ۲۰۲ | تعریف الایمان عند المحدثین |
| ۲۲۷ | جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض | ۲۰۳ | المسئلة الثالثة |
| ۲۲۷ | اس کا جواب | ۲۰۴ | الایمان یزید وینقص أم لا؟ |
| ۲۲۸ | جبریہ کا ایک اور سوال | ۲۰۷ | المسئلة الرابعة |
| ۲۲۸ | اس کے دو جواب | ۲۰۷ | مُحدِّدین کی تکفیر |
| | کسب کے بارے میں ایک ضروری | ۲۰۸ | اہل قبلہ کی تکفیر |
| ۲۲۹ | وضاحت | ۲۱۱ | کافر کی سات قسمیں |
| ۲۳۲ | تقدیرِ معلق اور تقدیرِ مُبرم | ۲۱۱ | مؤوّل کی تکفیر |
| ۲۳۳ | جواب | ۲۱۳ | تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود |
| ۲۳۳ | تقدیرِ معلق | ۲۱۴ | ہر کلمہ کفر بولنے والا کافر نہیں |
| ۲۳۳ | تقدیرِ مُبرم | ۲۱۵ | تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید |
| ۲۳۴ | مسئلہ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں | ۲۱۵ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۲۳۶ | مسئلہ علم غیب | ۲۱۸ | المسئلة الخامسة |
| ۲۲۷ | کتاب الایمان | ۲۱۸ | مسئلہ تقدیر |
| ۲۲۷ | باب معرفة الایمان والاسلام | ۲۱۸ | قدر اور قضاء |
| | امام مسلم نے تراجم الابواب کیوں قائم | ۲۱۹ | ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان |
| ۲۳۹ | نہیں فرمائے؟ | ۲۱۹ | ایمان بالقضاء یعنی ”قضاء“ پر ایمان |
| ۲۴۲ | مسئلہ تقدیر | ۲۲۰ | انسان کا اختیار؟ |
| | وجه الفرق بین اصطلاح الفقهاء | ۲۲۰ | کسب کی حقیقت؟ |
| ۲۶۲ | والمحدثین | ۲۲۲ | اس کی ایک نظیر |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---------------------------------------|-----------|--|
| ۳۲۵ | اس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف .. | ۲۶۹ | مسئلہ علم غیب کا خلاصہ |
| | باب الدلیل علی صحة اسلام من | ۲۷۱ | مسئلہ علم غیب کے متعلق ایک فائدہ مہمہ ... |
| ۳۲۶ | حضرہ الموت الخ | | علم غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے |
| | باب الدلیل علی من مات علی | ۲۷۲ | کی حقیقت |
| ۳۳۰ | التوحید دخل الجنة | | باب بیان الصلوات التی ہی احد |
| ۳۳۹ | چند سوالات اور اُن کے جوابات | ۲۷۷ | ارکان الاسلام |
| | باب الدلیل علی اَن من رضی باللہ | ۲۸۳ | باب السؤال عن اركان الإسلام |
| ۳۵۵ | رباً الخ | | باب بیان الإیمان الذی یدخل بہ |
| | باب بیان عدد شعب | ۲۸۴ | الجنة الخ |
| ۳۵۶ | الایمان الخ | | باب بیان اركان الاسلام ودعائمه |
| ۳۵۷ | ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟ | ۲۸۹ | العظام |
| ۳۶۳ | باب جامع أوصاف الإسلام | | باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ |
| | باب تفاضل الإسلام وأی أموره | ۲۹۳ | ورسولہ الخ |
| ۳۶۴ | أفضل | | باب الدعاء الی الشہادتین وشرائع |
| | باب بیان خصال من اتصف بہن | ۳۱۰ | الإسلام |
| ۳۶۸ | وجد حلاوة الإیمان | | باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا |
| | باب وجوب محبة رسول اللہ ﷺ | ۳۱۴ | لا إله إلا الله الخ |
| ۳۷۰ | الخ | ۳۱۹ | کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلا یا گیا ہے؟ .. |
| | باب الدلیل علی اَن من خصال | ۳۲۰ | مستشرقین کون ہیں؟ |
| ۳۷۱ | الإیمان الخ | ۳۲۰ | مستشرقین کا اعتراض |
| ۳۷۲ | باب بیان تحریم ایذاء الجار | ۳۲۰ | ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں |
| | باب الحث علی اکرام الجار | ۳۲۱ | یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے |
| ۳۷۲ | والضیف ولزوم السکوت الخ .. | ۳۲۳ | جہاد کی اقسام |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|----------------------------------|-----------|--|
| | باب نقصان الإیمان بنقص | | باب بیان كون النهی عن المنكر من |
| ۴۲۰ | الطاعات الخ | ۳۷۴ | الايمان الخ |
| | باب اطلاق اسم الكفر على من | | باب تفاضل أهل الايمان فيه |
| ۴۲۳ | ترك الصلوة | ۳۸۶ | ورجحان أهل اليمن فيه |
| | باب بيان كون الإیمان بالله تعالى | | باب بيان أنه لا يدخل الجنة الا |
| ۴۲۴ | أفضل الأعمال | ۳۹۲ | المؤمنون الخ |
| | باب بيان كون الشرك أقبح | ۳۹۳ | باب بيان ان الدين النصيحة |
| ۴۲۸ | الذنوب وبيان أعظمها بعدة | ۳۹۷ | باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي الخ |
| ۴۲۸ | ضبط ولادت کی شرعی حیثیت | ۴۰۱ | باب خصال المنافق |
| ۴۳۰ | باب الكبائر وأكبرها | | باب بيان حال إيمان من قال لأخيه |
| ۴۳۱ | باب تحريم الكبر وبيانہ | ۴۰۴ | المسلم يا كافر |
| | باب الدليل على أن من مات لا | | باب بيان حال ايمان من رغب عن |
| ۴۳۳ | يشرك بالله الخ | ۴۰۷ | ابيه وهو يعلم |
| | باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا | | باب قول النبي ﷺ: سباب المسلم |
| ۴۳۴ | اله الا الله | ۴۱۱ | فسوق و قتاله كفر |
| | باب قول النبي ﷺ: من حمل علينا | | باب بيان معنى قول النبي ﷺ: لا |
| ۴۴۳ | السلاح فليس منا | ۴۱۱ | ترجعوا بعدى كفاراً الخ |
| ۴۴۴ | باب قول النبي ﷺ: من غش فليس منا | | باب اطلاق اسم الكفر على الطعن |
| | باب تحريم ضرب الخدود وشق | ۴۱۳ | في النسب والنياحة |
| ۴۴۴ | الجيوب الخ | ۴۱۴ | باب تسمية العبد الأبق كافراً |
| ۴۴۵ | باب بيان غلط تحريم النميمة | ۴۱۵ | باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء |
| | باب بيان غلط تحريم اسبال | | باب الدليل على أن حب الأنصار |
| ۴۴۷ | الازار الخ | ۴۱۷ | وعلي من الإيمان الخ |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---|-----------|---------------------------------------|
| | باب الدلیل علی أن من قصد أخذ | | باب غلظ تحریم قتل الإنسان |
| ۴۸۱ | مال غیرہ الخ | ۴۵۱ | نفسہ الخ |
| | باب استحقاق الوالی الغاش لرعية | ۴۵۹ | باب تحریم الغلول الخ |
| ۴۸۲ | النَّار | | باب الدلیل علی أن قاتل نفسه لا |
| | باب رفع الأمانة والإيمان من بعض | ۴۶۰ | یکفر |
| ۴۸۳ | القلوب الخ | | باب الريح التي تكون في قرب |
| | باب بیان أن الإسلام بدأ غريباً | ۴۶۲ | القيامة الخ |
| ۴۸۸ | وسيعود غريباً الخ | | باب الحث على المبادرة بالأعمال |
| ۴۸۹ | باب ذهاب الإيمان آخر الزمان | ۴۶۳ | قبل تظاهر الفتن |
| | باب جواز الإستسْرار بالإيمان | | باب مخافة المؤمن أن يُحْبَطَ |
| ۴۹۰ | للخائف | ۴۶۳ | عمله الخ |
| | باب تألف قلب من يخاف على | ۴۶۵ | باب هل يؤخذ بأعمال الجاهلية؟ ... |
| ۴۹۱ | ایمانه لضعفه الخ | | باب كون الإسلام يهدم ما كان |
| | باب زيادة طمانينة القلب بتظاهر | ۴۶۵ | قبله الخ |
| ۴۹۳ | الأدلة | | باب بیان حکم عمل الکافر اذا |
| | باب وجوب الإيمان برسالة نبينا | ۴۷۰ | أسلم بعده |
| ۴۹۶ | محمد ﷺ إلى جميع الناس ... الخ | ۴۷۲ | باب صدق الايمان و اخلاصه |
| | باب نزول عيسى ابن مريم عليه | | باب بیان تجاوز الله عن حديث |
| ۴۹۸ | السلام حاکماً بشریة نبیناً الخ | ۴۷۳ | النفس الخ |
| ۵۰۲ | علامات قیامت | ۴۷۶ | باب بیان الوسوسة فی الإيمان .. الخ .. |
| ۵۰۲ | علامات بعیده | ۴۷۸ | ما ذی فلسفه کا مختصر تعارف |
| ۵۰۲ | علامات متوسطه | | باب وعید من اقتطع حق مسلم |
| ۵۰۳ | علامات قریبہ | ۴۷۹ | بیمین فاجرة بالنار |

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|--|-----------|--|
| | باب بیان الزمن الذی لا یقبل فیہ | | باب بیان الزمن الذی لا یقبل فیہ |
| ۵۰۵ | الإیمان | ۵۰۵ | الإیمان |
| ۵۰۵ | فی النار الخ | ۵۰۵ | فی النار الخ |
| ۵۰۵ | باب شفاعۃ النبی ﷺ لأبی طالب .. | ۵۰۵ | باب شفاعۃ النبی ﷺ لأبی طالب .. |
| ۵۰۶ | باب الدلیل علی أن مات علی | ۵۰۶ | باب الدلیل علی أن مات علی |
| ۵۰۸ | الکفر لا ینفعہ عملہ | ۵۰۸ | الکفر لا ینفعہ عملہ |
| ۵۰۸ | باب موالاة المؤمنین ومقاطعة | ۵۰۸ | باب موالاة المؤمنین ومقاطعة |
| ۵۱۲ | غیرہم ... الخ | ۵۱۲ | غیرہم ... الخ |
| ۵۱۳ | باب الدلیل علی دخول طوائف من | ۵۱۳ | باب الدلیل علی دخول طوائف من |
| ۵۱۳ | المسلمین الجنة بغير حساب ولا | ۵۱۳ | المسلمین الجنة بغير حساب ولا |
| ۵۱۳ | عذاب | ۵۱۳ | عذاب |
| ۵۱۳ | باب بیان کون هذه الأمة نصف أهل | ۵۱۳ | باب بیان کون هذه الأمة نصف أهل |
| ۵۱۳ | الجنة | ۵۱۳ | الجنة |
| ۵۱۳ | کتایات | ۵۱۳ | کتایات |
| ۵۱۳ | باب معنی قول الله عز وجل: "ولقد | ۵۱۳ | باب معنی قول الله عز وجل: "ولقد |
| ۵۱۳ | راه نزلة أخرى ... الخ | ۵۱۳ | راه نزلة أخرى ... الخ |
| ۵۱۳ | مسألة رُویت باری تعالیٰ | ۵۱۳ | مسألة رُویت باری تعالیٰ |
| ۵۱۳ | "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" کی تشریح .. | ۵۱۳ | "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" کی تشریح .. |
| ۵۱۳ | باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة | ۵۱۳ | باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة |
| ۵۱۳ | ربهم سبحانه وتعالیٰ | ۵۱۳ | ربهم سبحانه وتعالیٰ |
| ۵۱۳ | باب اثبات الشفاعۃ واخراج | ۵۱۳ | باب اثبات الشفاعۃ واخراج |
| ۵۱۳ | المؤحدین من النار | ۵۱۳ | المؤحدین من النار |
| ۵۱۳ | امانت کا مفہوم | ۵۱۳ | امانت کا مفہوم |
| ۵۱۳ | باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم | ۵۱۳ | باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم |
| ۵۱۳ | لأمتہ الخ | ۵۱۳ | لأمتہ الخ |

پیش لفظ

بقلم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، وعلی الہ واصحابہ اجمعین،

ومن تبعہم باحسان الی یوم الدین، اما بعد۔

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور ناچیز کے اساتذہ اور بزرگوں کی دُعاؤں کا ثمرہ ہے کہ مجھ ناکارہ کو ۱۳۹۲ھ سے، یعنی ۳۳ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے۔

اس درس کی تقریر سب سے پہلے مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے ۱۳۹۲ھ ہی میں قلمبند کی تھی، جو اُس وقت جامعہ دارالعلوم کراچی کے دورہ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے جاتے تھے، اور اب ماشاء اللہ پُرانے تجربہ کار عالم دین ہیں اور ایک بڑے تعلیمی ادارے سے وابستہ ہیں۔ پھر اس کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی جس میں ناچیز کچھ کمی بیشی اور رد و بدل اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق تقریباً ہر سال کرتا رہا۔

پھر ۲۴ سال بعد ۱۴۱۶ھ میں ہمارے دورہ حدیث کے ایک اور ہونہار بنگلہ دیشی طالب علم مولوی محمد عبدالغفور سلمہ نے اس کی صاف کاپی تیار کی۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں اہل علم کو جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔ پچھلے کئی سال سے ایک ناشر ادارہ اس تقریر درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے۔

لیکن اولاً تو مجھ جیسے ناکارہ کا درس ہی کیا کہ اُس کی طباعت سے اہل علم کے فائدے کی توقع کی جاتی۔

ثانیاً:- آج سے پہلے اس ”درسِ مسلم جلدِ اول“ کے جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں وہ صرف ”کتاب الایمان“ کے اصولی مباحث تک کی تقریر پر مشتمل تھے، ”کتاب الایمان“ کی احادیث کی تشریح اور متعلقہ تفصیلی مسائل جو طلبہ نے مختلف برسوں میں قلم بند کئے تھے وہ اس میں شامل نہ ہو سکے تھے۔

ثالثاً:- طباعت سے پہلے اس تقریرِ درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہو سکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس اُمید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے چند برسوں میں اس کے تین ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہل علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا، واللہ الحمد۔

اس وقت جو ایڈیشن ”إِلَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ“ کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے یہ بحمد اللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ ”کتاب الایمان“ کی احادیث کی تشریح و توضیح اور متعلقہ مسائل کی تفصیلات پر بھی مشتمل ہے، جو بعد کے دورہ حدیث کے چند طلبہ نے قلم بند کی ہیں، اس کا مختصر حال آپ مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب کے قلم سے ”ضروری گزارش“ کے عنوان کے تحت اسی کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

نیز اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضلین مولانا اعجاز احمد صمدانی اور مولانا طاہر اقبال سلمہا نے ناچیز کے مشورے سے اس پورے ”درسِ مسلم جلدِ اول“ پر مفید حاشیہ تحریر کیا ہے، اس کی تفصیل بھی آپ ”ضروری گزارش“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام بنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم و عمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجے میں ”درسِ مسلم“ یہ کتابی شکل اختیار کر سکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرہ آخرت بنادے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے۔

”درسِ مسلم“ کی جلدِ ثانی جو زیادہ تر احکامِ عملیہ، خصوصاً معاملات، اسلامی اقتصادیات و سیاسیات اور اسلام کے بین الاقوامی قوانین کی احادیث سے متعلق ہے، اُس پر حاشیہ و تعلیقات کا کام بحمد اللہ جاری ہے، دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بھی جلد حسن و خوبی کے ساتھ مکمل کرا کے طلبہ و اہل علم کے لئے نافع اور اس خدمت کو انجام دینے والوں کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے۔

ایک وضاحت:

جن حضرات کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث کا منہج اور طریقہ کار معلوم نہیں

اُن کے ذہنوں میں یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ ”درسِ مسلم“ کی جلدِ اول نئی اضافی شکل میں بھی صرف ”کتاب الایمان“ کے آخری درس پر کیوں ختم ہوگئی ہے؟ آگے کے مباحث اس میں کیوں نہیں آئے؟ حالانکہ ”کتاب الایمان“ کے آخر تک کی احادیث صحیح مسلم جلدِ اول کا صرف چوتھائی حصہ ہیں۔

اس لئے یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میرے والد ماجد، جامعہ دارالعلوم کراچی کے بانی و صدر، مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ اپنے زمانے میں دورہ حدیث کے اسباق کے طریقِ کار میں یہ خامی محسوس فرماتے تھے کہ دورہ حدیث کا ہر اُستاذ اپنے سے متعلق کتاب کے شروع کے ابواب تو نہایت شرح و بسط اور سیر حاصل دلائل کے ساتھ پڑھاتا تھا، لیکن سہ ماہی امتحان کے بعد درس مختصر ہونے لگتا تھا، اور آخری سہ ماہی میں تو احادیث کی صرف قراءت ہی ہوتی تھی، اس طریقہ کار کا نقصان یہ تھا کہ طلبہ کے سامنے کتاب الایمان، کتاب الطہارت اور کتاب الصلوٰۃ کے ابواب تو اتنی شرح و بسط اور تفصیلی دلائل کے ساتھ بار بار آجاتے تھے کہ بسا اوقات وہ ضرورت سے بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ تقریباً ہر کتاب کے شروع میں یہی ابواب ہوتے ہیں اور ہر اُستاذ انہی کو تفصیل سے بیان کرتا تھا، لیکن باقی ابواب کی ضروری تشریح و تفصیل سے طلبہ تقریباً محروم ہی رہ جاتے تھے۔ اس سنگین محرومی سے طلبہ کو بچانے کے لئے حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے علم حدیث سے متعلق تمام درسی مباحث و مسائل اور ان کی تفصیلات کے بیان کو دورہ حدیث کی کتابوں میں اس طرح تقسیم فرمادیا تھا کہ اُستاد کچھ ابواب، کے تحقیقی مباحث و مسائل ایک کتاب کے درس میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دے، اور کچھ دوسرے ابواب کے مباحث شرح و بسط کے ساتھ دوسری کتاب کے درس میں بیان کر دیئے جائیں۔ اور کچھ ابواب کے تیسری کتاب میں، غرض علم حدیث کے تمام ابواب پر سیر حاصل بخشیش مختلف کتابوں میں متعلقہ اساتذہ کے ذریعہ سے آجائیں۔ جن ابواب کو ایک کتاب میں شرح و بسط اور مفصل دلائل کے ساتھ پڑھایا جا رہا ہو ان ابواب کو دوسری کتب حدیث میں اتنی تفصیل سے نہ پڑھایا جائے۔

چنانچہ اُس وقت سے (تقریباً ۳۴ سال سے) جامعہ دارالعلوم کراچی میں بڑی حد تک اسی نئے طریقہ پر عمل ہو رہا ہے، اس طریقہ کے تحت صحیح مسلم کا درس مندرجہ ذیل معیار کے مطابق جاری ہے:-

صحیح مسلم جلدِ اول میں :-

۱- مقدمۃ العلم :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاز

اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۲- مقدمۃ الکتاب :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاز

اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۳- مقدمۃ الامام مسلم :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث

کے ساتھ۔

۴- کتاب الایمان :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث

کے ساتھ مع بیان مذاہب و دلائل۔

۵- کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج کے آخر تک صرف قراءۃ، مشکل الفاظ اور مشکل

عبارات کا حل، اور مشکل مقامات کی صرف بقدرِ ضرورت تشریح۔

۶- کتاب النکاح سے کتاب العلق کے ختم تک، عبارت کی تشریح اور مسائل و مذاہب

فقہاء کا مختصر بیان بقدرِ ضرورت دلائل کے ساتھ۔

صحیح مسلم جلدِ ثانی میں :-

۱- کتاب البیوع سمیت آخر کتاب تک وہ تمام ابواب جن کا تعلق فقہ یعنی احکامِ عملیہ

سے ہے، اُن کا مفصل بیان شرح و بسط، مذاہبِ فقہاء اور ان کے دلائل کے ساتھ۔

۲- جلدِ ثانی کی باقی تمام احادیث کا ترجمہ اور اطمینان بخش تشریح و توضیح۔

یہی وجہ ہے کہ درسِ مسلم کی جلدِ اول میں صرف کتاب الایمان کے آخر تک کے مباحث

ضبطِ تحریر میں لائے گئے ہیں، اور جلدِ ثانی میں صرف احکامِ عملیہ سے متعلق مسائل و مباحث۔

اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرفِ قبول سے نوازے اور طلبہ کے لئے نافع بنا کر ناچیز کے

لئے بھی ذخیرۂ آخرت بنادے، آمین، واللہ المستعان وعلیہ التکلیل۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

خادمِ طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

۴ شوال ۱۴۲۵ھ

۷ نومبر ۲۰۰۴ء

ضروری گزارش

بقلم مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب، اُستاد جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله رب العالمين، والصَّلوة والسلام على سيد الانبياء
والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى كل من تبعهم
باحسان الى يوم الدين، اما بعد:-

سچ یہ ہے کہ آج میرے پاس ایسے الفاظ نہیں جن کے ذریعے میں بارگاہِ ذوالمنن میں
اس نعمتِ کبریٰ کا شکر بجا لاسکوں کہ اُس نے محض اپنے فضل و کرم اور بے پایاں لطف و احسان
سے درسِ مسلم جلدِ اول کی تخریج و تعلیق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ دیکھا جائے تو اس کام میں
ہمیں تین سعادتیں حاصل ہوئی ہیں۔

۱- استاذ الاساتذہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم
کی عظیم شخصیت جو علمی دُنیا میں ایک مستند نام کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہے، ان کی تقریرِ درسِ
مسلم کی تخریج و تعلیق کی سعادت۔

۲- علمِ حدیث جو تاجدارِ کونین سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پُر نور اقوال و افعال کا
مجموعہ ہے، اس کے ایک حصے کی خدمت کا شرف۔

۳- علمِ حدیث کی بھی ایسی کتاب جسے محدثینِ کرام نے بالاتفاق ”صحیح“ قرار دیا ہے
یعنی صحیحِ مسلم، اس کی خدمت کا اعزاز۔

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

اگرچہ درسِ مسلم کی پہلی جلد عرصہ دراز سے شائع ہو رہی ہے اور اس سے تشنگانِ علم
خوب خوب استفادہ کر رہے ہیں، تاہم اس میں مسلم شریف جلدِ اول کی کتابِ الایمان کے
صرف بنیادی مباحث تک کی تقریر تھی، کتابِ الایمان کی احادیث سے متعلق درسی تقریر ابھی تک
منصیہ شہود پر نہیں آئی تھی، الحمد للہ اس بار پہلی مرتبہ یہ جلدِ اول کتابِ الایمان کے آخر تک کے
تمام مباحث پر مشتمل ہے۔ نیز درسِ مسلم جلدِ اول کے نئے ایڈیشن میں حضرت والا مدظلہم کے

مشورے سے ان احادیثِ مبارکہ کا مکمل متن لکھ دیا گیا ہے جن پر حضرت والا مدظلہم نے کچھ کلام فرمایا ہے، البتہ طویل احادیثِ مبارکہ کے متن کے صرف ان حصوں کو درج کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جن پر حضرت نے کلام فرمایا ہے، اس سلسلے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کا چھپا ہوا صحیح مسلم کا نسخہ ہمارے پیش نظر رہا ہے۔

درسِ مسلم میں احادیث کے نمبر

درسِ مسلم کے نئے ایڈیشن میں احادیث کے ساتھ ساتھ ”رقم الحدیث“ لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلے میں شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے مشورے سے ہم نے ”فتح الملہم“ کے بیروت سے شائع شدہ نسخے کو پیش نظر رکھا ہے۔

کتاب الایمان سے متعلق جو حصہ پہلی بار اس جلدِ اول میں شامل ہو رہا ہے، یہ تین شرکاء درس کی قلم بند کی ہوئی تقریرِ مسلم کا مجموعہ ہے۔

۱- مولانا محمد عمیر صادق آبادی صاحب

۲- مولانا حفیظ اللہ ڈیروی صاحب

۳- راقم الحروف

اول الذکر دو حضرات نے ۱۴۱۹ھ میں حضرت الاستاذ مدظلہم کی درسی تقریر کو قلمبند کیا اور احقر نے ۱۴۲۱ھ میں درسی تقریر کو قلمبند کرنے کی سعادت حاصل کی، پھر ان دونوں برسوں کی تقاریر کو ملا کر حذف و تکرار کے ساتھ ایک نیا مجموعہ تیار ہوا جس کی تہیض جامعہ کے ہونہار فاضل و متخصّص مولانا عبدالجلیل صاحب نے فرمائی جو بحمد اللہ اب جامعہ کے اُستاز ہیں۔ پھر اس پر حضرت مدظلہم نے نظر ثانی بھی فرمائی۔

حضرت مدظلہم نے ایک مرتبہ احقر سے فرمایا کہ اگر درسِ مسلم کی نئی جلد تخریج و تعلیق کے ساتھ شائع ہو جائے تو بہتر ہوگا۔ احقر کے دل میں حضرت مدظلہم کی اس مبارک خواہش کی تکمیل کا جذبہ شدت سے پیدا ہوا لیکن اپنی تہی دامن کی وجہ سے اس کی ہمت نہ پڑی، سوچ بچار کے بعد بندہ نے برادرِ مکرم جناب مولانا طاہر اقبال صاحب (حال متعلّم درجہ تحفّص فی الافاء جامعہ ہذا) سے تعاون کی درخواست کی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے کہ انہوں نے نہایت خندہ پیشانی سے بندہ کی درخواست کو قبول فرمایا اور اس طرح بنام خدا تعالیٰ اس کام کا آغاز ہوا۔ شروع کے خاصے حصے کی تخریج کا کام تو برادرِ مکرم مولانا طاہر اقبال صاحب نے

تنہا انجام دیا، البتہ گاہے گاہے احقر سے مشورہ کرتے رہے، اور کبھی ہم دونوں مل کر حضرت مدظلہم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفید مشورے لیتے رہے۔ اور آخر کے کافی حصے کی تخریج احقر نے کی، اور اس سلسلے میں ان سے اور حضرت مدظلہم کے مفید مشوروں سے مستفید ہوتا رہا۔ اس دوران ترکی کے ہمارے ہم درس برادرِ مکرم مولانا درسون علی یلماز صاحب (فاضل و مستخص جامعہ ہذا) نے بھی وقتاً فوقتاً بندہ کی رہنمائی فرمائی، علاوہ ازیں حضرت مدظلہم نے ہم پر شفقت فرماتے ہوئے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر شروع کے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات کی تخریج پر نظرِ ثانی فرمائی، فجزاہم اللہ أحسن الجزاء۔

تخریج کے دوران ہم نے درج ذیل امور کا اہتمام کرنے کی کوشش کی:-

۱- متن میں ذکر کردہ آیات قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کی تخریج اور مفصل حوالے۔

۲- متنِ تقریر میں جہاں کوئی حوالہ دیا گیا ہے اصل کتاب سے اس کا مقابلہ کرنا اور جہاں حوالہ درج نہ ہو وہاں حاشیہ میں اس کی تخریج بھی کرنا۔ البتہ جو حواشی اور حوالے حضرت مدظلہم نے خود تحریر فرمائے ہیں، ان کے آخر میں ”من الأستاذ حفظہم اللہ“ کے الفاظ لکھ دیئے گئے ہیں۔ اور کہیں کہیں ایسے بعض حواشی کے آخر میں حضرت مدظلہم نے خود ہی لفظ ”رفیع“ یا ”رف“ تحریر فرمادیا ہے۔ البتہ حضرت مدظلہم کے تحریر فرمودہ بہت سے حواشی پھر بھی اس میں ایسے موجود ہیں جن کے آخر میں ان دونوں میں سے کوئی علامت درج نہیں کی جاسکی۔

۳- لغت کی مستند کتابوں کے حوالے سے مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا بیان۔

۴- ضروری اور مفید مختصر وضاحتیں اور حواشی۔

بارگاہِ الہی میں التجا ہے کہ وہ ہماری اس ادنیٰ خدمت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور اسے ہمارے لئے، ہمارے اساتذہ و شیوخ اور والدین کے لئے ذخیرہٴ آخرت بنائے اور طلبہ اور اہل علم کے لئے نافع بنائے، آمین!

وصلی اللہ تعالیٰ علی نبینا الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

احقر

اعجاز احمد صدیقی

استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۵ شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ مطابق یکم اکتوبر ۲۰۰۴ء

بروز جمعہ المبارک

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة العلم

اُستاذ محترم نے فرمایا:

الحديث

الحديث لغة: - علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: -

الحديث ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه يحدث شيئاً فشيئاً. ^(۱)

اصطلاحاً: - اصطلاح میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں: -

فقال العلماء رحمهم الله: الحديث: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. ^(۲)

اس تعریف میں تقریرات کی صراحت نہیں کی گئی اس لئے کہ افعال کے اندر تقریرات بھی داخل ہیں، اور تقریر کہتے ہیں اس کو کہ کسی مسلمان کے قول یا فعل کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو اور آپ اس پر نکیر نہ فرمائیں۔

”مقدمہ مشکوٰۃ“ میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے: -

ان الحديث في اصطلاح جمهور المحدثين يطلق على قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. ^(۳)

(۱) تدریب الراوی ص: ۲۳۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۔

(۳) مقدمہ مشکوٰۃ ص: ۱۔

تو اس کا اور جو تعریف اُوپر بیان کی گئی ہے دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، صرف اختصار اور تفصیل کا فرق ہے، ان دونوں تعریفوں کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئے، کیونکہ احوالِ اختیاریہ آپ کے اقوال ہوں گے یا افعال، البتہ احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کا حلیہ مبارکہ اور ولادت باسعادت کا وقت ونحو ذلک اس تعریف میں داخل نہیں، لیکن احوالِ غیر اختیاریہ کا تعریف میں داخل نہ ہونا اس لئے مضر نہیں کہ ان سے کسی حکم شرعی کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ اس تعریف کو زیادہ تر علمائے اُصول فقہ نے اختیار کیا ہے (وہو الموافق لفہم)۔

اور بعض علماء نے حدیث کی تعریف میں احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی داخل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ”الحديث اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله واحواله۔“^(۱) اس تعریف کی رو سے وہ تمام روایات بھی جو احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کے حلیہ مبارکہ اور وقتِ میلاد وغیرہ سے متعلق ہیں، سب حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئیں۔
وهذا التعريف هو المشهور عند علماء الحديث، وهو الموافق لفهم.

وجه تسمیۃ الحديث حدیثا

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے بیان فرمائی ہے۔

ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حدیث کو اس سے ممتاز کرنے کے لئے اس کا نام ”حدیث“ بمعنی ”حادث“ رکھا گیا ہے۔^(۲)

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقدمہ فتح الملہم“ میں ایک لطیف وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے جو سورۃ ”الضحیٰ“ کی مندرجہ ذیل آیات سے مأخوذ ہے:-

اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاَوٰى ۙ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى ۙ وَوَجَدَكَ عَابِلًا فَاَغْنٰى ۙ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تُفْهَرُ ۙ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرُ ۙ

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۔ وکذا فی تدریب الراوی ص: ۴۲۔

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ^(۱)

ان میں سے پہلی تین آیات میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، یعنی:-

۱- الإيواء بعد اليتم.

۲- والهداية بعد ما وجده ضالاً، ای غافلاً عن الشرائع التي لا تستبذ بدر كها

العقول.

۳- والإغناء بعد العيل أي الفقر.

ان تین انعامات کے ذکر کے بعد اللہ جل شانہ نے ان کے مناسب احکام بھی تین ذکر فرمائے جو لف و نشر غیر مرتب کے قبیل سے ہیں، اور وہ یہ ہیں:-

۱- (ترک قہر الیتیم) یہ ”أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى“ کے مقابلے میں ہے۔

۲- (ترک نہر السائل) ”وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى“ کے مقابلے میں ہے۔

۳- (تحديث بالنعمة) ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ“ یہ ”وَوَجَدَكَ ضَالًّا

فَهَدَى“ کے مقابلے میں ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو شرائع کا علم بذریعہ وحی عطا کیا ہے، لہذا اس کا تقاضا ہے کہ ان شرائع کی جو ہدایت آپ کو دی گئی ہے وہ آپ دوسروں کو بتائیں، اور ظاہر ہے کہ یہ بتانا اور خبر دینا آپ نے اپنے اقوال و افعال اور تقریرات سے کیا ہے، اور انہیں کو ”حدیث“ کہا جاتا ہے، اس توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کا نام ”حدیث“ رکھنا قرآن حکیم کی آیت ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ“ کے اس لطیف اشارہ پر مبنی ہے۔

لیکن زیادہ صحیح اور واضح بات یہ ہے کہ لفظ ”حدیث“ جو لغت میں ہر خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اُسے شرعی اصطلاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے خاص کر لینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات پر مبنی ہے^(۲) جن میں سے دو ارشادات آگے (آنے والے عنوان ”شرافة هذا العلم“ کے تحت نمبر ۲ و نمبر ۵ میں) آرہے ہیں۔

(۱) الضحیٰ آیات: ۶ تا ۱۱۔

(۲) مقدمہ فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۲۰۱۔

حُدُّ علمِ روایۃ الحدیث

هو علم يبحث فيه عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله من حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا ونحو ذلك.

موضوعه

بعض حضرات نے علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع ”ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کو قرار دیا ہے، لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقدمة أوجز المسالك“ میں فرمایا کہ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع تو ہے لیکن علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع نہیں اور علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع درحقیقت ”الروایات والمرویات من حيث الاتصال والانقطاع ونحو ذلك“ ہیں۔^(۱)

غایۃ

هو الفوز بجميع السعادات الدنيوية والأخروية.

شرافۃ هذا العلم

علمِ حدیث کے فضائل اور منافع تو بے شمار و بے اندازہ ہیں، احادیث اور اقوالِ سلف میں بہت زیادہ روایات اس کی فضیلت پر ناطق ہیں، یہاں صرف چند روایات ذکر کی جاتی ہیں:-

۱- عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نَصَّرَ الله عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفَظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَّاهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ أَلِيٍّ مِنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ.^(۲)

۲- عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلَفَائِي! قُلْنَا: وَمَنْ خَلَفَاؤُكَ يَا

(۱) مقدمة أوجز المسالك ص: ۷۰۔

(۲) مشکوة المصابيح، کتاب العلم، الفصل الثانی ج: ۱ ص: ۳۵۔

- رسول الله؟ قال: الذين يروون أحاديثي ويعلمونها الناس.^(١)
- ۳- عن الحسن البصري رحمه الله تعالى مرسلًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الإسلام فينبه وبين النبين درجة واحدة في الجنة.^(٢)
- ۴- عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: "تدارس العلم ساعة من الليل خير من أحيائها."^(٣)
- ۵- عن أبى الدرداء رضى الله تعالى عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حد العلم الذى إذا بلغه الرجل كان فقيها؟ قال: من حفظ على أمتى أربعين حديثًا فى أمر دينها، بعثه الله فقيهاً وكنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً.^(٤)
- ۶- قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لو لا السنة ما فهم أحد منا القرآن.^(٥)
- ۷- قال الإمام الشافعى رحمه الله تعالى: جميع ما تقوله الائمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن.^(٦)
- ۸- قال سفيان الثورى رحمه الله: لا أعلم علماً أفضل من علم الحديث لمن أراد به وجه الله.^(٧)

(١) نصب الرأية ج: ١ ص: ٣٢٨-

(٢) سنن الدارمى ج: ١ ص: ١٠٦-

(٣) سنن الدارمى ج: ١ ص: ٩٣-

(٤) مشكوة كتاب العلم الفصل الثالث ج: ١ ص: ٣٨-

(٥) مقدمة التعليق الصبيح ج: ١ ص: ٣-

(٦) حواله بالا-

(٧) مقدمة: اوجز المسالك ص: ٤. وتمام كلام الثورى: "ان الناس يحتاجون اليه حتى فى طعامهم

وشرابهم، فهو افضل من التطوع بالصلاة والصيام."

حُجَّتِ حدیث

جب سے مسلمانوں کا اقتدار دُنیا میں روزِ وِال ہوا، اور یورپ کے اقتدار نے اس کی جگہ لی، اس وقت سے بہت سے مسلمانوں کو اس مرعوبیت نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا جو ان کے ذہنوں پر مغربی افکار و تہذیب نے مسلط کر دی، رفتہ رفتہ یہ مرعوبیت اس درجہ میں آگئی کہ اسلام کی جو تعلیمات، اُن کو مغربی افکار سے متصادم معلوم ہوئیں، ان کا انکار کرنے لگے، اور یہ بات ان کے ذہنوں میں راسخ ہو گئی کہ دُنیا کی کوئی ترقی تقلیدِ مغرب کے بغیر ممکن نہیں، مرعوب ذہنیت کا یہ طبقہ مختلف ممالکِ اسلامیہ میں مغرب سے ہم رکاب ہونے کے شوق میں اسلامی تعلیمات میں تحریف تک پر آمادہ ہو گیا، اس طبقے کو ”مُتَجَدِّدِیْن“ یا ”اَہْلِ تَجَدُّد“ کہا جاتا ہے۔

اس طبقے کے سرگروہ ترکی میں ”ضیاء گوک الپ“، مصر میں ”طہ حسین“ اور ہندوستان میں ”سر سید احمد خان“ تھے، مولوی چراغ علی بھی سر سید احمد کے ساتھی تھے،^(۱) ان کی قیادت میں تحریکِ تجدُّد آگے بڑھی، انہوں نے کھل کر حجیتِ حدیث کا انکار تو نہیں کیا، لیکن جو حدیث مغربی افکار سے متصادم نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو، کہیں کہیں دبے الفاظ میں یہ بھی کہا جانے لگا کہ اس زمانے میں حدیثِ حجت نہیں ہونی چاہئے، مگر ساتھ ہی جو حدیث مفید مطلب نظر آتی اس سے استدلال بھی کرتے تھے۔

ان کے بعد یہ تحریک ”عبداللہ چکڑالوی“^(۲) کی قیادت میں قدرے اور منظم ہوئی، یہ خود کو ”اہلِ قرآن“ کہتے تھے اور حجیتِ حدیث کے منکر تھے، ”اسلم جیراچپوری“^(۳) نے اس تحریک کو اور

(۱) سر سید احمد خان اور مولوی چراغ علی کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے مفتی ولی حسن صاحب ٹوکی کا رسالہ ”اس دور کا عظیم فتنہ“ ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) یہ شخص ضلع میانوالی (پنجاب) کے ایک گاؤں ”چکڑالہ“ کا رہنے والا تھا، اور لنگڑا ہونے کے باعث لکڑی کے ایک تخت پوش (آریک) پر ٹیک لگائے ہوئے علمِ حدیث کے متعلق نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا، چنانچہ اس کا کہنا بقول مولانا سرفراز خان صاحب صدر مدظلہم کے یہ تھا کہ: ”کتاب اللہ کے مقابلہ میں انبیاء و رسولوں کے اقوال و افعال یعنی احادیثِ قولی و فعلی و تقریری پیش کرنے کا مرض ایک قدیم مرض ہے..... الخ۔“ (انکارِ حدیث کے نتائج ص: ۳۲)۔

(۳) یہ شخص اپنے دور میں انکارِ حدیث کا ایک بہت بڑا ستون بلکہ بعض وجہ سے مرکز تھا اور اسی کے علوم و فنون سے متمتع ہو کر پرویز صاحب پروان چڑھے، اس کے تفصیلی عقائد جاننے کے لئے اس کی لکھی ہوئی کتابیں ”مقامِ حدیث“ اور ”نوادرات“ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (بحوالہ بالا)۔

آگے بڑھایا، یہاں تک کہ ہمارے زمانے میں ”غلام احمد پرویز“ نے انکارِ حدیث کو ایک منظم نظریہ بنا کر تو تعلیم یافتہ طبقے اور خصوصاً پاکستان کے حکمران طبقے میں بڑی منصوبہ بندی کے ساتھ پھیلا دیا،^(۱) اس کے جواب میں بحمد اللہ علمائے کرام نے چھوٹی بڑی کتابیں مختلف پہلوؤں سے خوب مؤثر انداز میں تالیف کیں، اُردو اور عربی میں منکرینِ حدیث کی مدلل تردید میں بحمد اللہ ایک بڑا ذخیرہ کتب تیار ہو چکا ہے، جس میں اس فرقے کے پھیلانے ہوئے مغالطوں اور شبہات کا کافی شافی مدلل جواب موجود ہے،^(۲) یہاں اس فرقے کے باطل نظریات اور ان کے مقابلے پر ٹھوس دلائل اُصولی طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ بحث ۱۳۹۷ھ میں اُستادِ محترم حضرت مولانا رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں درسِ بخاری میں نوٹ کروائی تھی، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر قرآنِ کریم ہی کی صریح آیات پر مبنی ہے، لہذا جو شخص قرآنِ کریم پر ایمان رکھتا ہو اُس کے لئے یہ کافی شافی ہونی چاہئے، بندہ ناچیز اس کو کچھ توضیح و تشریح کے ساتھ یہاں بیان کرتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے نظریات

منکرینِ حدیث میں تین نظریات پائے جاتے ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث شرعی اُمور میں نہ صحابہ کرامؓ کے لئے حجت تھیں نہ ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ:-

(الف) وحی صرف قرآن ہے، قرآن کے سوا کوئی وحی نہیں۔

(ب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت من حیث الرسول واجب نہیں، نہ ہم پر، نہ صحابہ پر، صحابہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت حاکم وقت ہونے کی حیثیت سے واجب

(۱) غلام احمد پرویز بمالہ متصل قادیان ضلع گورداسپور کا رہنے والا تھا اور احادیث سے متعلق وہ اپنی رائے کا یوں اظہار کرتا ہے کہ: ”احادیث کی جس قدر کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں، ان میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہو کہ اس کے الفاظ وہی ہیں جو رسول اللہ نے فرمائے تھے۔“ (بحوالہ: انکارِ حدیث کے نتائج ص: ۱۰۸)۔

(۲) بطور مثال ملاحظہ فرمائیے: مفتاح الحجة فی الاحتجاج بالسنة للإمام السيوطي. المستصفی للإمام الغزالي۔ حجیت حدیث شیخ الاسلام مولانا محمد تقی العثماني مدظلہم، ایک قرآن از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب، اس دور کا عظیم فتنہ از مفتی ولی حسن صاحب ٹوکی، انکارِ حدیث کے نتائج از مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم، حجیت حدیث از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی۔

تھی، نہ کہ من حیث الرسول۔

(ج) قرآن سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت نہیں۔

۲- احادیثِ نبویہ، صحابہؓ کے لئے حجت تھیں، ہمارے لئے حجت نہیں۔

۳- احادیث، صحابہؓ کے لئے بھی حجت تھیں اور ہمارے لئے بھی، لیکن ہم تک احادیث براہِ راست نہیں پہنچیں، بلکہ بہت سے راویوں کے واسطے سے پہنچی ہیں اور یہ واسطے قابلِ اعتماد نہیں، اس لئے اب ان احادیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا۔

یہ تینوں نظریات باہم متعارض ہیں، منکرین حدیث کی تقریر و تحریر میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ ضرور پایا جاتا ہے، اور عجیب بات یہ ہے کہ کہیں ایک شخص ہی کے اقوال میں یہ تینوں نظریات مختلف اوقات میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں ہر نظریے کے باطل اور بالکل غلط ہونے پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کی تردید

وحی غیر متلو کا اثبات

یعنی اس کے دلائل کہ وحی قرآن میں منحصر نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی قرآن کے علاوہ بھی آتی تھی۔

۱- وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ^(۱)

اس آیت میں بشر سے اللہ تعالیٰ کے ہم کلام ہونے کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ایک ”وَحْيًا“ کہ اللہ تعالیٰ نبی کے دل میں کوئی بات ڈال دے، نہ کوئی صورت دکھائی دے، نہ آواز سنائی دے۔ دوسری ”مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ“ کہ آواز تو سنائی دے مگر صورت کوئی نظر نہ آئے۔ تیسری ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کہ اللہ تعالیٰ اپنا کلام کسی فرشتے کے ذریعہ بھیجے۔ ان میں سے قرآن کریم تیسری صورت ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کے ساتھ خاص ہے، باقی دونوں صورتیں یعنی ”وَحْيًا“ اور ”مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ“ کا تعلق غیر قرآن یعنی وحی غیر متلو سے ہے اور وہی حدیث ہے، ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کے ساتھ قرآن کے مخصوص ہونے کی دلیل سورہ الشعراء کی یہ آیت ہے: ”وَأَنَّهُ لَنَزَّلُ

رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝^(۱)

۲- وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ.^(۲)

یہ آیت تحویل قبلہ کے موقع پر نازل ہوئی، ”الْقِبْلَةُ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا“ سے مراد بیت المقدس ہے، ”وَمَا جَعَلْنَا“ میں اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو قبلہ قرار دینے کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھا، مگر پورے قرآن میں یہ حکم کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسی وحی کے ذریعہ آیا جو قرآن نہیں تھی، اس سے وحی کا قرآن میں منحصر نہ ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں وہی حدیث ہے۔

۳- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝^(۳)

اس سے بھی ثابت ہوا کہ امور دین میں آپ کا ہر کلام وحی کے مطابق ہوتا تھا۔

۴- عَلَّمَ اللَّهُ اَنكُم كُنتُمْ تَخْتَانُونَ اَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالَاَنۢ بَاسِرُوْهُنَّۚ ۝ الْاَيَةُ.^(۴)

ابتداء اسلام میں رمضان کی راتوں میں جماع ممنوع تھا، بعض صحابہ کرامؓ سے خلاف ورزی ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ممانعت کی خلاف ورزی کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، حالانکہ یہ ممانعت پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، معلوم ہوا کہ یہ ممانعت بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی اور اس کی اطاعت واجب تھی۔

۵- وَاِذْ اَسْرَ النَّبِيُّ اِلَىٰ بَعْضِ اَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ۚ فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهٖ وَاظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ ۚ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاكَ هٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ ۝^(۵)

اس آیت کے خط کشیدہ الفاظ میں صراحت ہے کہ حضرت حفصہ و عائشہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ بتلایا گیا جو قرآن کے علاوہ تھی، کیونکہ یہ واقعہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں۔

(۱) الشعراء آیت: ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۲) البقرة آیت: ۱۴۳۔

(۳) التحریم آیت: ۳۔

(۴) البقرة آیت: ۱۸۷۔

(۵) النجم آیت: ۳ و ۴۔

۶- وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ۚ (السی قوله تعالى) وَمَا جَعَلَهُ
اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ^(۱)

یہ آیات غزوہٴ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی ہیں، جن میں بتایا گیا ہے کہ غزوہٴ بدر کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمانی مدد کی جو خوشخبری بطور پیش گوئی مسلمانوں کو دی تھی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی، لقولہ تعالیٰ: ”وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ“ حالانکہ یہ خوشخبری پورے قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی۔

۷- وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ^(۲)

یہ آیت غزوہٴ بدر کے بعد نازل ہوئی، جس میں بدر کے موقع پر اللہ تعالیٰ کے کئے ہوئے ایک وعدے کا ذکر ہے، مگر یہ وعدہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، ظاہر ہے یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آیا تھا جو قرآن کے علاوہ تھی۔

اطاعتِ رسول کی فرضیت

۸- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ^(۳)

اس میں صراحت کے ساتھ اطاعتِ رسول کا حکم ہے، منکرینِ حدیث جو یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بحیثیتِ رسول واجب نہیں تھی، بلکہ بحیثیتِ حاکمِ مسلمین واجب تھی، اس کی بھی صراحتِ تردید ہے، دو وجہ سے: ایک تو اس لئے کہ مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتی ہے، یہاں رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور لفظ ”رسول“ مشتق ہے جس کا مادۂ اشتقاق (مصدر) ”رسالت“ ہے، تو معلوم ہوا کہ یہاں رسول کی اطاعت من حیث الرسالة واجب کی گئی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں حاکمِ مسلمین کی اطاعت لفظ ”أُولِيَ الْأَمْرِ“ سے مستقلاً بیان کر دی گئی ہے، اگر اطاعتِ رسول صرف بہ حیثیتِ حاکم ہی واجب ہوتی تو لفظ ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

۹- مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۚ^(۱)

اس میں اطاعتِ رسول کو اللہ کی اطاعت کا درجہ دیا گیا ہے، اور اللہ کی اطاعت بالاتفاق واجب ہے، تو اطاعتِ رسول بھی واجب ہے۔

۱۰- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ^(۲)

اس آیت میں اختلافی معاملات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے فیصلے کی اطاعت کو مدارِ ایمان قرار دیا گیا ہے۔

قرآن نہی کے لئے حدیث کی ضرورت

۱۱- لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۚ^(۳)

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا معلم قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استاذِ کتاب کی تعلیم اپنے اقوال و افعال ہی سے کرتا ہے، اگر یہ اقوال و افعال معتبر نہ ہوں تو تعلیم بے کار ہے، تو ایسی بے کار تعلیم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقرر کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا لازم آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ بے کار بات کی اور عبث کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا باطل ہے، پس لازم ہے کہ آپ کے اقوال و افعال کو جو کہ ”حدیث“ ہیں اور قرآن کی تفسیر ہیں، حجت یعنی اتھارٹی قرار دیا جائے۔

۱۲- وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ^(۴)

اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تعلیمات کی تفسیر کرنا بتلایا گیا ہے، جو ظاہر ہے کہ آپ کے اقوال و افعال ہی کے ذریعہ ہوگی۔

۱۳- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

بَيَانَهُ ۚ^(۵)

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی جو تفسیر فرماتے تھے وہ

(۳) آل عمران آیت: ۱۶۴۔

(۲) النساء آیت: ۶۵۔

(۱) النساء آیت: ۸۰۔

(۵) القیامۃ آیت: ۱۹۶۔

(۴) النحل آیت: ۴۴۔

آپ کی طبع زاد نہیں تھی بلکہ وہ بھی من جانب اللہ تھی، کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ نے ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ“ فرما کر صراحت کر دی ہے کہ تفسیرِ قرآن ہمارے ذمہ ہے، اور اوپر کی دو آیتوں سے معلوم ہوا کہ اس تفسیر کا ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا گیا ہے، پس تفسیرِ رسول درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

۱۴- قرآن حکیم میں متعدد انبیاء سابقین علیہم السلام کی احادیث کا ذکر ہے جن کی اطاعت ان کی اُمتوں پر لازم کی گئی، ارشادِ ربانی ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ“^(۱)

اور ان کے انکار پر عذاب نازل کیا گیا، سورہ ہود، سورہ اعراف اور سورہ شعراء وغیرہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، جب ان کی اطاعت واجب تھی حالانکہ وہ سب حاکم بھی نہیں تھے، تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ”من حیث الرسول“ واجب نہ ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، وودونہ خرط القتاد۔

۱۵- انبیاء سابقین میں سے اکثر پر کوئی کتاب یا صحیفہ نازل نہیں ہوا، انہوں نے صرف اپنے اقوال و افعال سے تبلیغ فرمائی، اگر احادیثِ انبیاء حجت نہ ہوتیں تو ایسے انبیاء کرام کی بعثت کا لغو اور بے کار ہونا لازم آتا ہے۔

۱۶- قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ط

قَالَ يَأْتَابُتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ^(۲)

اس واقعہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو امرِ خداوندی قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے خواب بھی وحی اور حجت ہیں، پس حالتِ بیداری کے اقوال و افعال کیسے حجت نہ ہوں گے؟

بعض عقلی دلائل

۱- قرآن حکیم ایک اصولی جامع کتاب ہے، اس میں قیامت تک کی ضرورت کے تمام احکام کے بنیادی اصول کہیں صریح طور پر اور کہیں اجمالی طور پر بیان کر دیئے گئے ہیں، مگر ان کو سمجھنا احادیث کے بغیر محض لغت یا محض عقل سے ممکن نہیں، اگر تفسیرِ قرآن میں احادیثِ نبویہ

سے قطع نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو قرآن حکیم پر عمل ممکن نہ رہے گا، اور ارکانِ اسلام تک کی تفصیلات بھی اس طرح ثابت نہ ہو سکیں گی، مثلاً: نماز میں تعدادِ رکعات اور ترتیبِ ارکانِ قرآن حکیم میں کہیں بھی مذکور نہیں، یہ باتیں صرف حدیث سے معلوم ہوئیں، اور ”صلوٰۃ“ کے جو معنی شریعت میں معروف ہیں یہ بھی حدیث ہی سے معلوم ہوئے، ورنہ لغت میں اس کا مادہ اشتقاق ”الصلّا“ ہے جو کو لہے کو کہتے ہیں اور ”مصلیٰ“ اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھڑ دوڑ میں سب سے اگلے گھوڑے سے ذرا پیچھے ہو۔

کیونکہ ”مصلیٰ“ کا سراگلے گھوڑے کے کو لہے کے پاس ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:-

صَلَّى الْفَرَسُ إِذَا جَاءَ مَصْلِيًّا وَهُوَ الذِّي يَتْلُو السَّابِقَ^(۱)

”صلوٰۃ“ کے دوسرے معنی دعاء کے ہیں۔^(۲)

پس اگر حدیث سے قطع نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو اس کے معنی گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور صرف دعاء کے بھی، پس ”اقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ“ کے معنی یہ کرنا پڑیں گے کہ دعاء قائم کرو، یا گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کا اہتمام کرو۔ اسی طرح ”الزَّكُوۃَ“ کے لغوی معنی ”النماء“ (بڑھوتری، اضافہ) کے ہیں، يقال ”زكا الزرع“^(۳) ”ای نما۔ پس اگر حدیث سے قطع نظر کی جائے تو ”اتوا الزکوٰۃ“ کے معنی کوئی یہ کر سکے گا کہ ”ربادو“ کیونکہ وہ بھی نماء (بڑھوتری اور اضافہ) ہے، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، حاصل یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کے احکام کو نہ سمجھنا ممکن ہے، نہ ان پر عمل کرنا، اور درحقیقت منکرینِ حدیث کا مقصد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پر اور دینِ اسلام پر عمل نہ کیا جائے، مگر برملا وہ یہ بات نہیں کہہ سکتے، مجبوراً انکارِ حدیث کا بہانہ بنایا ہے۔

۲- مشرکینِ عرب کا مطالبہ تھا کہ ہم پر براہِ راست کتاب نازل کی جائے، اس کے بغیر

(۱) الصحاح ج ۶: ص ۲۳۰۲- مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: لسان العرب ج ۷: ص ۳۵۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) زكا الزرع يزكو، زكاء ممدوداً اي نما (الصحاح)۔ اسی طرح ”الركوع“ کے معنی ”الانحناء“ ہیں۔ ركع الشيخ، انحنى من الكبر وركع الرجل اذا افتقر بعد غنى (الصحاح ص: ۵۰۷)۔ اسی طرح ”سَجَدَ“ کے معنی ہیں: خضع، ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة على الارض۔ (الصحاح ص: ۳۵۲) از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم۔

ہم ایمان نہیں لائیں گے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

حَتَّىٰ تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ^(۱)

ان کا یہ مطالبہ مان لیا جاتا تو اس میں معجزے کا اظہار بھی زیادہ ہوتا اور ان مشرکین کے ایمان لانے کی اُمید بھی زیادہ ہوتی، سوال یہ ہے کہ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب اُن کے پاس براہِ راست کیوں نہیں بھیجی، رسول ہی کے ذریعہ کیوں بھیجی؟ وجہ وہی ہے کہ انسان کا معلّم کتاب نہیں، انسان ہی ہو سکتا ہے، جو کتاب کے معانی اپنے اقوال و افعال سے بیان کرے، پس کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی لئے بھیجی گئی کہ آپ اپنے اقوال و افعال سے اس کی تفسیر فرمائیں اور وہ جنت ہوں۔

۳۔ چودہ سو سال سے اب تک پوری اُمتِ مسلمہ کے علماء و عقلاء اور عوام و خواص حدیث کو حجت مانتے آئے ہیں، اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب کے سب دین کو نہیں سمجھ سکے، اگر یہ بات ہے تو ایسا دین کیسے قابلِ اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک نہ سمجھا جاسکا ہو، اور اسی کی کیا دلیل ہے کہ منکرینِ حدیث نے صحیح سمجھا ہے؟ اور یا پھر یہ سب لوگ دین کے (نعوذ باللہ) دشمن تھے کہ جان بوجھ کر ایک غلط عقیدہ دین میں شامل کر دیا، پھر اسی کی کیا دلیل ہے کہ پرویز صاحب دین کے مخلص دوست ہیں؟

نیز ہم تک قرآن بھی پچھلی مسلم نسلوں ہی کے ذریعہ پہنچا ہے، اگر یہ دین کے دشمن تھے تو قرآن پہنچانے میں بھی قرآن دشمنی سے کام لیا ہوگا، اس طرح تو قرآن کا اعتماد بھی ختم ہو جاتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے چند دلائل

اور ان کا جواب

۱۔ منکرینِ حدیث یہ دلیل بہت زور شور سے پیش کیا کرتے ہیں کہ سورہ قمر میں ارشادِ

باری ہے:-

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ^(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن خود واضح اور آسان ہے، اسے سمجھنے کے لئے تفسیر یا تعلیم

رسول کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ اگر تفسیر کی حاجت نہیں تو پرویز صاحب نے تفسیر کیوں تصنیف کی؟ اور درسِ قرآن کیوں دیتے ہیں؟ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ قرآن حکیم میں مضامین دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن کا تعلق فکرِ آخرت، اللہ کی یاد، خوفِ خدا، ترغیب و ترہیب اور وعظ و نصیحت سے ہے، اور دوسرے وہ جن کا تعلق احکامِ عملیہ سے ہے، اس آیت میں قسمِ اول کے آسان ہونے کا ذکر ہے، قسمِ ثانی کا نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں ”یَسْرُنَا“ کو ”لِلذِّكْرِ“ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور ”الذکر“ کے معنی یاد کرنا، حفظ کرنا اور نصیحت حاصل کرنا ہیں،^(۱) پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ: ”ہم نے قرآن کو حفظ یاد کرنے کے لئے یا نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان بنایا ہے۔“ نیز اس آیت میں ”فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ“ فرمایا گیا ”فهل من مستنبط“ نہیں فرمایا گیا، چنانچہ دوسری آیات میں صراحت کر دی گئی کہ قرآن فہمی کے لئے معلّم کی حاجت ہے، وہ آیات پیچھے گزر چکی ہیں۔

۲۔ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیاتِ قرآنیہ کو ”ایّاتِ بَيِّنَاتٍ“ فرمایا ہے، لہذا معلّم کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ پھر پرویز صاحب ”درسِ قرآن“ کیوں دیتے ہیں اور انہوں نے تفسیر کیوں لکھی؟

تحقیق جواب یہ ہے کہ ”ایّاتِ بَيِّنَاتٍ“ (واضح آیتیں) ان مواقع پر فرمایا گیا ہے جہاں اسلام کے بنیادی عقائد کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان بنیادی عقائد کے سمجھنے اور ان پر ایمان لانے کے لئے یہ آیات اتنی واضح ہیں کہ عربی جاننے والا ہر شخص ان کو سمجھ سکتا ہے، کیونکہ قرآن میں عموماً ان عقائد کے لئے نہایت سادہ اور عام مشاہدے میں آنے والے دلائل پیش کئے گئے ہیں، اگر علی الاطلاق ہر قسم کے مضامین کی آیات خود بخود واضح ہوتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یوں نہ فرمایا جاتا: ”وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ“ اور ”لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“۔

۳۔ منکرین کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم نے عام انسانوں کی طرح بشر قرار دیا ہے، پس آپ کے اقوال و افعال واجب الاتباع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا

کہ قرآن حکیم میں ہے:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ. ^(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مضمون کی آیات مشرکین عرب کی طرف سے مخصوص معجزوں کے مطالبے کے جواب میں آئی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ: آپ کہہ دیجئے کہ تم جو معجزہ بھی مانگو وہ میں خود لانے پر قادر نہیں، کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں، معجزہ کی قدرت اللہ کو ہے۔ پس یہ تشبیہ من کل الوجوه نہیں بلکہ ”عدم القدرة على المعجزة من غير مشية الله“ میں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی آیت میں ”يُوحَىٰ إِلَيَّ“ فرما کر آپ کے اور افرادِ اُمت کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا کہ مجھ پر وحی آتی ہے تم پر نہیں آتی، اور یہاں وحی مطلقاً مذکور ہے جو وحی متلو (تلاوت کی جانے والی وحی یعنی قرآن) اور وحی غیر متلو (تلاوت نہ کی جانے والی وحی یعنی غیر قرآن) دونوں کو شامل ہے، اور ظاہر ہے کہ وحی واجب الاتباع ہے، پس اس آیت سے منکرین کا استدلال محض زبردستی ہے۔

۴۔ منکرین کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں کئی مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں پر اللہ تعالیٰ کی عدم رضامندی کا اظہار فرمایا گیا ہے، مثلاً:-

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ. ^(۲)
وَقَوْلُهُ تَعَالَى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ. ^(۳)

پس آپ کے اقوال و افعال کیسے واجب الاتباع ہو سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بلاشبہ آپ سے اجتہادی خطا ہوئی، لیکن انہی آیات میں غور کیا جائے تو ان سے بھی آپ کے اقوال و افعال کا واجب الاتباع اور حجت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انہی واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہادی خطاء پر آپ کو برقرار نہیں رکھا گیا اور بذریعہ وحی اس کی تصحیح کر دی گئی، یہ خود حدیث کے حجت ہونے کی ایک دلیل ہے۔

۵۔ تسابیر النخل (کھجور کے درخت میں ایک خاص قسم کا پیوند لگانے) کی ممانعت کے واقعہ سے بھی منکرین استدلال کرتے ہیں کہ بعد میں آپ نے اس ممانعت سے رجوع

(۲) الانفال آیت: ۶۷۔

(۱) الکہف آیت: ۱۱۰۔

(۳) التوبة آیت: ۴۳۔

فرما کر ”انتم أعلم بأمور دنياکم“^(۱) فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو آپ نے منصب رسالت کے مطابق حکم شرعی کے طور پر فرمائے، اور دوسرے وہ جو آپ نے دنیاوی جائز امور میں سے کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں بطور مشورہ کے فرمائے، آپ کے زیادہ تر ارشادات قسم اول کے ہیں، اور احکام شرعیہ کے ثبوت کا تعلق انہیں سے ہے، اور وہ سب وحی من جانب اللہ ہیں، ولو تقریرًا، اور حجیت حدیث کا تعلق ان ہی سے ہے، اور قسم دوم کے ارشادات شاذ و نادر ہیں، ان کا تعلق شرعی احکام سے نہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو تمام احادیث میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ وہ آپ نے نجی مشورے کے طور پر فرمائی ہوں، حکم شرعی کے طور پر نہ فرمائی ہوں، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اصل منصب رسالت ہے، پس جہاں کوئی دلیل کسی حدیث کے قسم ثانی سے متعلق ہونے کی نہ ہو، اسے قسم اول ہی میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ جہاں کوئی حدیث نجی مشورے کے طور پر آئی ہے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا تعلق قسم اول سے نہیں ہے، قسم ثانی سے ہے، جیسے کہ تأیید النخل ہی کے واقعہ میں وضاحت سے معلوم ہو گیا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”انتم أعلم بأمور دنياکم“ سے یہ بات صریح طور پر ثابت ہو گئی کہ تأیید کے بارے میں آپ نے جو بات پہلے ارشاد فرمائی تھی وہ حکم شرعی کے طور پر نہیں تھی۔

دوسرے نظریے کی تردید

اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ حدیث صحابہ کرامؓ کے لئے تو حجت تھی، ہمارے لئے حجت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہد رسالت کے ساتھ مخصوص تھی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا قیامت تک پوری دنیا کے لئے ہونا آیات قرآنیہ سے قطعی طور پر ثابت ہے، مثلاً:-
قوله تعالى:-

(۱) صحیح مسلم، باب امتثال ما قاله صلی اللہ علیہ وسلم شرعاً دون ما ذکره صلی اللہ علیہ وسلم من معاش الدنیا علی سبیل الرأی۔ ج: ۲ ص: ۲۶۴۔

۱- يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ جَمِیْعًا۔^(۱)

۲- وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ۔^(۲)

۳- وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا کَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا۔^(۳)

۴- تَبٰرَکَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لَیْکُوْنَ لِّلْعٰلَمِیْنَ
نَذِیْرًا۔^(۴)

نیز یہ نظریہ عقلاً اس لئے باطل ہے کہ صحابہ کرامؓ، قرآن حکیم کے براہِ راست مخاطب تھے، قرآن ان کی زبان اور محاورے میں نازل ہوا، ان کے ماحول میں نازل ہوا، اور ان واقعات کا انہوں نے خود مشاہدہ کیا تھا جو آیاتِ قرآنیہ کے لئے شانِ نزول بنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن انہوں نے بلا واسطہ سنا، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے صحابہ تو حدیثِ رسول کے محتاج ہوں اور ہم محتاج نہ ہوں؟ حالانکہ ہمیں ان چیزوں میں سے ایک بھی حاصل نہیں، اور کسی کا کلام سمجھنے کے لئے یہ چیزیں سب سے زیادہ معاون ہوتی ہیں۔

تیسرے نظریے کی تردید

اس نظریے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا حجت ہونا تو ہر زمانے کے لوگوں کے لئے ہے، لیکن ہم تک ان کے پہنچنے میں بہت سارے واسطے آجانے کے باعث وہ قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہیں رہیں، لہذا اب اُن پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

اس نظریے کا غلط اور باطل ہونا مندرجہ ذیل دلائل سے واضح ہے:

۱- جن واسطوں سے ہم تک حدیث پہنچی ہے، انہی سے ہم تک قرآن پہنچا ہے، پس لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) قرآن بھی حجت (اتھارٹی) نہ ہو۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری تو خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے، قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ”اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَخٰفِظُوْنَ“۔^(۵) پس قرآن تو محفوظ ہے لہذا حجت ہے، اور حدیثیں محفوظ نہیں رہیں لہذا وہ حجت نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت بھی تو ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے جن سے

(۳) سباء آیت: ۲۸۔

(۲) الانبیاء آیت: ۱۰۷۔

(۱) الاعراف آیت: ۱۵۸۔

(۵) الحجر آیت: ۹۔

(۴) الفرقان آیت: ۱۔

حدیث پہنچی ہے، لہذا (نعوذ باللہ) یہ آیت بھی قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہ ہوگی۔ اور اگر کہا جائے کہ قرآن کا قرآن ہونا تو اس کے اعجاز سے یعنی معجزہ ہونے سے معلوم ہو جاتا ہے، اور حدیث کلامِ معجز یعنی معجزہ نہیں کہ اس کو پہچانا جاسکے، تو قرآن حجت ہوگا حدیث حجت نہ ہوگی۔

تو جواب یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ ہونا بھی تو ہمیں قرآن کی آیاتِ تَحَدٰی سے معلوم ہوا ہے، یعنی اُن آیات سے معلوم ہوا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کو چیلنج کیا ہے کہ تم اگر کہتے ہو کہ قرآن اللہ کا کلام نہیں، بلکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود بنالیا ہے تو تم قرآن کی کوئی ایک چھوٹی سے چھوٹی سورۃ جیسی ایک سورۃ بنا لاؤ، وہ تم ہرگز نہیں بنا سکو گے۔ تو قرآن کا معجزہ ہونا ہمیں اِن آیات ہی سے معلوم ہوا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ آیات بھی تو ہم تک اُنہی انسانوں کے واسطے سے پہنچی ہیں جن سے ہم تک حدیثیں پہنچی ہیں، تو (نعوذ باللہ) یہ آیات بھی قابلِ اعتماد نہ ہوں گی، کیونکہ کہا جاسکے گا کہ یہ آیات بھی اُن ناقابلِ اعتماد واسطوں نے اپنی طرف سے صرف اس لئے بڑھادی ہیں کہ لوگ قرآن کو اللہ کا کلام سمجھیں۔

۲۔ منکرین کے اس نظریۂ ثالثہ کا حاصل یہ ہے کہ احادیث واجب العمل تو ہیں، ممکن العمل نہیں، کیونکہ کثیر واسطوں کی وجہ سے ان کا حدیثِ رسول ہونا معلوم نہیں، اور علم نہ ہونے کی وجہ سے عمل ممکن نہیں۔

اس نظریہ پر ”تکلیف ما لا یطاق“ لازم آتی ہے، جو ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“^(۱) کے قرآنی قانون کے منافی ہے۔ یعنی اس نظریے پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ایسی چیز واجب کی ہے جو ممکن العمل نہیں، حالانکہ قرآن نے واضح طور پر یہ قانون بتایا ہے کہ: ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسا حکم نہیں دیتا جس پر عمل اُس کی قدرت میں نہ ہو۔

۳۔ یہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن فہمی حدیث کے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب تک قرآن سمجھ میں نہ آئے تو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ پس اگر احادیث قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو قرآن سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ رہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن اس زمانے میں

(نَعُوذُ بِاللّٰهِ) ناقابلِ عمل ہو گیا۔

۴- قرآن کا وعدہ ہے: ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“^(۱)

اور قرآن نام ہے نظم (یعنی لفظ) اور معنی دونوں کے مجموعے کا، پس لفظ و معنی دونوں کی حفاظت کا وعدہ ہوا، اور معنی حدیث میں بیان کئے گئے ہیں، پس بالواسطہ حدیث کی حفاظت کا وعدہ بھی اس آیت سے ثابت ہو گیا۔

۵- منکرین حدیث بہت زور و شور سے کہا کرتے ہیں کہ: محدثین بھی مانتے ہیں کہ حدیث ظنی ہے، حالانکہ قرآن نے اتباعِ ظن کی مذمت کی ہے، اور اس کو علم منافی قرار دیا ہے:-

کما فی قوله تعالیٰ: - مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ^(۲)
و کقوله تعالیٰ: - إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا^(۳)

و قوله تعالیٰ: - إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ^(۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ظن“ قرآن حکیم اور لغت میں چار معنی میں استعمال ہوا ہے:-

۱- بمعنی یقین، کما فی قوله تعالیٰ: - ”وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ“^(۵) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ۔^(۶)

۲- بمعنی الرأی الغالب، کما فی قوله تعالیٰ: - ”وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ۔“^(۷)

۳- بمعنی الشک، کقوله تعالیٰ: - ”وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ۔“^(۸)

۴- بمعنی التخمين والوهم (اُگل پچوں)، کما فی قوله تعالیٰ: - ”إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ“^(۹)

پس قرآن میں مذمت اُس ظن کی ہے جو تیسرے یا چوتھے معنی میں ہو، اور جو ظن پہلے یا دوسرے معنی میں ہو اس کی تو مدح آئی ہے، جیسا کہ پہلی اور دوسری آیت سے واضح ہے۔ اور

(۳) النجم آیت: ۲۸۔

(۲) النساء آیت: ۱۵۷۔

(۱) الحجر آیت: ۹۔

(۶) ص آیت: ۲۳۔

(۵) البقرة آیت: ۳۶۔

(۴) البقرة آیت: ۷۸۔

(۸) الجاثية آیت: ۲۴۔

(۷) النساء آیت: ۱۵۷۔

احادیث کا ظنی ہونا پہلے اور دوسرے معنی ہی میں ہے، چنانچہ احادیث متواترہ یقین ضروری کا یعنی علم قطعی، اور احادیث مشہورہ یا وہ احادیث جو ”محتف بالقرائن“ ہوں، مثلاً: مسلسل بالحفاظ ہوں یقین استدلالی نظری کا فائدہ دیتی ہیں، (صرح بہ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر) ^(۱) اور عام اخبارِ آحاد یعنی باقی احادیث جو محدثین کے نزدیک قابلِ استدلال ہیں، رائے غالب کا فائدہ دیتی ہیں، اور رائے غالب، یعنی ظن غالب عقلاً بھی حجت ہے، عرفاً بھی اور شرعاً بھی۔

عقلاً اس لئے کہ اگر یہ حجت یعنی قابلِ اعتماد نہ ہو تو دنیا کا اکثر کاروبار معطل ہو جائے، کیونکہ ہر چیز میں علم یقینی کا حاصل ہونا ممکن نہیں، مثلاً: اگر ظن غالب معتبر نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہم بازار سے کوئی چیز نہ خریدیں، کیونکہ یقین نہیں کہ اس میں زہر یا نجاست ملی ہوئی نہیں۔

اور عرفاً اس لئے کہ روزمرہ زندگی میں ہم ظن غالب پر عمل کرتے ہیں، خود ثبوتِ نسب بھی ہر انسان کا ظن غالب ہی سے ہوتا ہے، کیا کوئی شخص یقین سے کہہ سکتا ہے کہ وہ کس کے نطفے سے پیدا ہوا ہے؟ اگر پرویز صاحب ظن بمعنی الرأی الغالب کی حجیت کے قائل نہیں تو ان کا نسب ثابت نہ ہو سکے گا۔

اور شرعاً اس لئے کہ بے شمار مسائل میں شریعت نے ظن غالب ہی پر مدار رکھا ہے، مثلاً: وضو کا ٹوٹنا، قبلے کی طرف رخ کرنا، ثبوتِ نسب اور گواہیاں وغیرہ، مثلاً: دو مردوں کی شہادت کو حجتِ ملزمہ یعنی حکم کو لازم کرنے والی دلیل قرار دیا گیا ہے اور حدِ زنا میں چار مردوں کی شہادت (گواہی) کو حجت بنایا گیا ہے، حالانکہ شہادت خواہ دو کی ہو یا چار کی، اس سے ظن غالب ہی حاصل ہوتا ہے، یقین حاصل نہیں ہوتا، لاحتمال کذبہم، اس کے باوجود قرآن نے ان کو حجت قرار دیا ہے۔

۶۔ منکرینِ حدیث نے یہ مغالطہ بھی بہت پھیلایا ہے کہ صرف تیسری صدی سے احادیث لکھنے کا رواج ہوا ہے، اسی زمانے میں صحاح ستہ وغیرہ لکھی گئی ہیں، اس سے پہلے عہدِ صحابہ و عہدِ رسالت میں احادیث کے لکھنے کا رواج نہیں تھا، صحاح ستہ کے مؤلفین نے اپنی یادداشت سے کچی پکی اور سچی جھوٹی باتیں جو عالم اسلام میں احادیث کے نام سے پھیلی ہوئی تھیں، اپنی کتابوں میں درج کر دیں، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کتابتِ حدیث سے

ممانعت فرمادی تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت صحیح مسلم میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ^(۱).

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلط ہے کہ عہد رسالت و عہد صحابہ و تابعین میں احادیث کو لکھ کر محفوظ نہیں کیا گیا، واقعہ یہ ہے کہ کتابت حدیث کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے مسلسل جاری ہے، جیسا کہ آگے تدوین حدیث کے عنوان میں بیان ہوگا، اور اس سے ذرا پہلے عنوان: ”حفظ بالکتبہ اور ممانعت کتابت کی حقیقت“ کے تحت کتابت حدیث کی ممانعت کی حقیقت بھی وضاحت سے سامنے آجائے گی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حفاظت حدیث صرف کتابت میں منحصر نہیں، بلکہ حفاظت حدیث کے تین طریقے شروع سے آج تک مسلسل جاری ہیں:-

- ۱- حفظ بالروایۃ: یعنی احادیث کو زبانی یاد کرنا اور دوسروں کو پہنچانا۔
- ۲- حفظ بالتعامل: یعنی احادیث پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عمل۔
- ۳- حفظ بالکتابۃ: یعنی تحریر اور کتابت کے ذریعہ احادیث کو محفوظ کر لینا۔

۱- حفظ الحدیث بالروایۃ

یہ طریقہ حفاظت حدیث کے لئے سب سے زیادہ مؤثر طور پر استعمال کیا گیا ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعتوں کی جماعتیں احادیث یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں لگی ہوئی تھیں، اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو جو حیرت ناک حافظہ عطا کیا تھا، وہ حفظ حدیث کی ناقابل انکار ضمانت ہے، ان کو گھوڑوں کے نسب نامے تک از یاد ہوتے تھے، ایک ایک شخص کو بیسیوں اشعار صرف ایک مرتبہ سن کر یاد ہو جاتے تھے، جب اتنی معمولی چیزوں کا یہ حال تھا تو حدیث نبوی، جس کو یہ مدارِ دین سمجھ کر جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے، اسے یاد کرنا ان کے لئے کیا مشکل تھا، خصوصاً جبکہ روایت حدیث کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت تاکید سے بار بار دیا تھا، مثلاً یہ ارشاد کہ: ”بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً“^(۲) اور مثلاً یہ ارشاد کہ: ”فَلْيَبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ“^(۳)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الزہد، باب الثبوت فی الحدیث ج: ۲ ص: ۴۱۴۔

(۲) مشکوٰۃ، کتاب العلم ج: ۱ ص: ۳۲۔

(۳) صحیح بخاری، باب خطبۃ آیام منی، الحدیث: ۱۶۵۴۔

روایتِ حدیث کی تاکید اور فضیلت سے متعلق کچھ احادیث پیچھے ”شرافۃ هذا العلم“ کے عنوان کے تحت آئی ہیں۔

ان حضرات کی حیرت ناک قوتِ حافظہ کے عجیب و غریب واقعات کتبِ تاریخ و ”اسماء الرجال“ میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً: حضرت ابو ہریرہؓ ہی کا واقعہ ہے کہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم^(۱) نے ان کے حافظے کا امتحان اس طرح لیا کہ ان کو بلا کر درخواست کی کہ مجھے حدیثیں سنائیے، اور پردے کے پیچھے ایک کاتب کو بٹھالیا کہ وہ خفیہ طور پر لکھتا رہے، بڑی تعداد میں احادیث انہوں نے اس وقت سنائیں وہ کاتب نے لکھیں، ایک سال بعد مروان نے حضرت ابو ہریرہؓ کو پھر بلایا اور درخواست کی کہ جو حدیثیں پچھلے سال آپ نے سنائی تھیں دوبارہ سنا دیجئے، کیونکہ مجھے پوری طرح یاد نہیں رہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے وہی تمام حدیثیں بعینہ پھر پچھلی ترتیب کے مطابق سنا دیں، اس مرتبہ بھی مروان نے کاتب کو بٹھالیا تھا جو لکھتا رہا، حضرت ابو ہریرہؓ کے جانے کے بعد جب دونوں تحریروں کا مقابلہ کیا گیا تو ایک حرف کی کمی بیشی ان میں نہ تھی، نہ کسی حرف کو مقدم کیا تھا نہ مؤخر^(۲) تقریباً یہی حال دوسرے صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ و تبع تابعینؓ کا تھا، جس کی مثالیں بیشمار ہیں۔

پھر راوی کتنا ہی قابلِ اعتماد کیوں نہ ہو، سننے والا اس کی روایت پر اس وقت تک اعتماد نہیں کرتا تھا جب تک وہ سند بیان نہ کرے، اور سند کا ہر راوی حافظ اور ثقہ نہ ہو، اس کی تفصیلات بہت ہیں، یہاں صرف اشارہ مقصود ہے، واقعہ یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث کا اگر کوئی اور طریقہ نہ ہوتا، تب بھی تنہا اس طریقے کو حفاظتِ حدیث کا ضامن کہا جاسکتا ہے۔

۲- حفظ الحدیث بالتعامل

حفظِ حدیث کا دوسرا طریقہ صحابہؓ و تابعینؓ کا ”تَعَامُلُ“ ہے، صحابہ کرامؓ کی عام عادت تھی کہ وہ کوئی فعل مثلاً: وضو وغیرہ اپنے شاگردوں کو دکھا کر کرتے اور فرماتے:

(۱) المولود ۲ ھ التوفی ۶۵ ھ۔

(۲) مستدرک الحاکم، کتاب معرفة الصحابة ج: ۳ ص: ۵۸۳ و کذا فی سیر اعلام النبلاء ج: ۲

ص: ۵۹۸ و کذا فی الاصابة ج: ۲ ص: ۲۰۳۔

هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل^(۱).

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں، نیز خلفائے راشدینؓ کے سامنے جب کوئی نیا مسئلہ آتا تو وہ صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے کہ: کسی نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا ہے؟ اگر کسی نے سنا ہوتا تو بیان کر دیتا، اور حضرت عمرؓ تو بسا اوقات اس راوی سے دو گواہ بھی طلب کرتے، اور اس روایت کے مطابق فیصلہ کر لیا جاتا، اور وہ حدیث حکومت کا قانون بن جاتی، ایسے بہت سے مسائل ہیں اور ان پر صدیوں تک مسلم حکومتیں عامل رہی ہیں، ظاہر ہے کہ جس حدیث پر بار بار عمل کیا جائے وہ ذہن میں ”کالمنقش علی الحجر“ ہو جاتی ہے، اور یہ یاد کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے۔

۳- حفظ الحدیث بالکتابۃ۔ اور ممانعت کتابت کی حقیقت

حفظ حدیث کا تیسرا طریقہ کتابت ہے، جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے،

(۱) اس کی ایک مثال یہ ہے: ”عن عثمان بن عبد الرحمن التیمی قال: سئل ابن ابی ملیکۃ عن الوضوء، فقال: رأیت عثمان بن عفان یُسأل عن الوضوء، فדعا بماء... الی قوله... ثم قال: این السائلون عن الوضوء؟ هکذا رأیت رسول الله يتوضأ.“ سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی صفۃ وضوء رسول الله صلی الله عليه وسلم.

(۲) اس کی ایک مثال ”موطا امام مالک، کتاب الفرائض“ میں یہ بیان کی گئی ہے: ”عن قبیصۃ بن ذؤیب انه قال: جاءت الجدة الی ابي بکر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بکر: مالک فی کتاب الله شی وما علمت لک فی سنة رسول الله صلی الله عليه وسلم شیئا، فارجعی حتی أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبه: حضرت رسول الله صلی الله عليه وسلم أعطاهما السدس، فقال أبو بکر: هل معک غیرک؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاری فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبه، فأنفذه لها أبو بکر الصديق.“ رقم الحديث: ۷۲۲۔

(۳) حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ یہ ہے: ”عن أبی سعید الخدری رضی الله عنه قال: كنت فی مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعورٌ فقال إستاذت علی عمر ثلثا فلم يؤذن لی فرجعت، فقال: ما منعک؟ قلت: إستاذت ثلثا فلم يؤذن لی فرجعت، وقال رسول الله صلی الله عليه وسلم: إذا استأذن أحدکم ثلثا فلم يؤذن له فلیرجع. فقال والله! لتقیمن علیہ بینة. أمنکم أحد سمعه من النبی صلی الله عليه وسلم؟ قال أبی بن کعب: والله! لا يقوم معک إلا أصغر القوم، فکنت أصغر القوم، فقممت معه، فأخبرت عمر أن النبی صلی الله عليه وسلم قال ذلک.“ صحیح البخاری ج: ۲ ص: ۹۲۳، کتاب الإستیذان، باب التسلیم والإستئذان ثلثا.

جس کی کچھ تفصیل ”تدوین حدیث“ کے عنوان کے تحت آئے گی، اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت میں کتابت حدیث سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق ممانعت نہیں، بلکہ ابتدائے اسلام میں حدیث کو قرآن کے ساتھ ملا کر ایک چیز پر لکھنے سے منع کیا گیا تھا، تاکہ قرآن و حدیث باہم ملتبس یعنی خلط ملط نہ ہو جائیں، کیونکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کے ذہنوں میں اسلوب قرآنی ایسا راسخ نہ ہوا تھا کہ وہ ایک نظر میں دونوں کے درمیان امتیاز کر سکیں، لیکن حدیثیں قرآن سے الگ لکھنے کی ممانعت کسی زمانے میں میں نہیں ہوئی، محدثین کی بڑی جماعت نے اس حدیث کا یہی جواب دیا ہے۔^(۱)

احقر کے نزدیک بھی رائج یہی ہے، کیونکہ تدوین حدیث کی بحث سے واضح ہوگا کہ ہجرت مدینہ کے وقت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک احادیث لکھنے کا عمل مسلسل جاری رہا ہے، حدیثیں لکھنے کی علی الاطلاق ممانعت کسی زمانے میں نہیں ہوئی، اور بعد میں جب صحابہ کرامؓ کے قلوب میں اسلوب قرآنی خوب راسخ ہو گیا تو قرآن و حدیث ایک ہی چیز پر لکھنے کی ممانعت بھی منسوخ ہو گئی، منسوخ ہونے کی دلیل ”ہرقل قیصر روم“ کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ نامہ مبارک ہے جس میں اپنے ارشادات کے ساتھ آپ نے قرآن حکیم کی یہ آیت بھی لکھوائی ہے: ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الخ.“^(۲) یہ واقعہ ۶ھ کا ہے۔^(۳)

تدوین حدیث

عہد رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث لکھنے کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس کا حکم فرمایا، اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت احادیث کو قلمبند کرتی رہی، جن میں ایسے صحابہ کرامؓ بھی ہیں جنہوں نے دو چار احادیث لکھ کر محفوظ کیں، اور ایسے بھی جنہوں نے احادیث

(۱) شرح النووی مع صحیح مسلم، کتاب الزہد، باب التثبت فی الحدیث و حکم کتابۃ العلم، ج: ۲ ص: ۴۱۴ و کذا فی اكمال المعلم بفوائد مسلم للقاظمی عیاض ج: ۸ ص: ۵۵۳۔

(۲) آل عمران آیت: ۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: صحیح البخاری، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۱ ص: ۵ وفتح الباری ج: ۱ ص: ۳۹ و تاریخ الخمیس ج: ۲ ص: ۳۳۶ ۲۹۔

کا ایک بڑا ذخیرہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر قلمبند کیا، نیز احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے املاء کرایا اور صحابہ کرامؓ نے اسے لکھا، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابتِ حدیث کا جو کام ہوا اس کی تفصیل احقر کی کتاب ”کتابتِ حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ میں آگئی ہے، جس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:-

عہد رسالت میں کتابتِ حدیث

۱- امام ترمذیؒ نے ”کتاب العلم“ میں روایت کیا ہے کہ ایک انصاری صحابی نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! میں آپ کی احادیث سنتا ہوں وہ مجھے پسند آتی ہیں، مگر بھول جاتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: ”استعن بيمينك وأوماً بيده للخط.“^(۱)

۲- ”مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ“ میں مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مستند حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے بھی کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی جو آپ نے مرحمت فرمائی،^(۲) ابورافع نے جو احادیث لکھیں، ان کی نقل در نقل کا سلسلہ بھی جاری رہا، طبقات ابن سعد میں حضرت سلمہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ:-

رأيت ابن عباس معه الألواح يكتب عليها عن أبي رافع شيئاً من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.^(۳)

پھر ابن عباسؓ کے بارے میں ترمذیؒ کی ”کتاب العلل“ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی احادیث اُن کے شاگردوں کے پاس کتابی شکل میں محفوظ تھیں جو شاگردوں نے ان کی توثیق حاصل کرنے کے لئے ان کو پڑھ کر سنائیں،^(۴) نیز طبقات ابن سعد کی

(۱) ج: ۲، ص: ۹۵، باب ما جاء في الرخصة فيه.

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص: ۵۱.

(۳) طبقات ابن سعد ج: ۲، جزء ۷ ص: ۳۷۱، فی تذکرۃ ابن عباس رضی اللہ عنہما.

(۴) وہ روایت یہ ہے: ”عن عكرمة أن نفراً قدموا على ابن عباس من اهل الطائف بكتاب من كتبه فجعل يقرأ عليهم فيقدم ويؤخر فقال اني بلهت لهذه المصيبة فافقرؤا علي فان اقراري به كفرأتني عليكم.“ ج: ۲، ص: ۲۳۶.

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کے انتقال کے وقت ان کی اتنی تالیفات موجود تھیں کہ اُونٹ پر لادی جاتی تھیں^(۱)۔

۳- فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا، جس میں انسانی حقوق وغیرہ کے احکام تھے، یمن کے سردار ابوشاہ نے عرض کیا کہ: یہ مجھے لکھواد دیجئے! آپ نے حکم فرمایا کہ: ”اكتبوا لأبي شاه.“^(۲)

عبداللہ بن عمروؓ کا کارنامہ ”الصحيفة الصادقة“

۴- مستدرک حاکم میں مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قَبِلُوا الْعِلْمَ“ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ: میں نے پوچھا: ماتَقْبِيْهُ؟ قَالَ ”الْكِتَابَةُ“^(۳) چنانچہ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا یہ بیان منقول ہے کہ: ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنتا وہ لکھ لیا کرتا تھا، بعض لوگوں نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی حالتِ نشاط میں ہوتے ہیں اور کبھی حالتِ غضب میں، اس لئے آپ کی ہر بات لکھ لینا مناسب نہیں۔“ ابن عمروؓ فرماتے ہیں: ”میں نے اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے اپنی زبانِ مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ”اس سے حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی۔“^(۴) چنانچہ سنن ابوداؤد، اسد الغابہ، مستدرک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے احادیث کا ایک بڑا مجموعہ لکھ کر تیار کر لیا تھا اور اس کا نام انہوں نے ”الصحيفة الصادقة“ رکھا تھا، اس میں سب وہ احادیث تھیں جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ

(۱) والفاظة: ”حدثنا موسى بن عقبة قال: وضع عندنا كريب حمل بعير أو عدل بعير من كتب ابن عباس.“ طبقات ابن سعد ج: ۵ ص: ۲۹۳ جزء: ۱۸ فی تذكرة كريب بن ابي مسلم مولى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما.

(۲) صحيح البخارى، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة اهل مكة، ج: ۱ ص: ۳۲۹.

(۳) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۱۸۸، کتاب العلم، رقم الحديث: ۳۶۲.

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب العلم، باب كتابة العلم ج: ۲ ص: ۱۵۷، ۱۵۸ وكذا في مستدرک

الحاکم، کتاب العلم، ج: ۱ ص: ۱۸۶ رقم الحديث: ۳۵۷، ۳۵۹.

علیہ وسلم سے بلا واسطہ سنی تھیں اور اسے وہ بہت حفاظت سے رکھتے تھے۔^(۱)

صحیح بخاری ”کتاب العلم“ میں حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ: ”ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدٌ اکثرًا حدیثًا عنہ مِنی الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانہ یکتب ولا اکتب۔“^(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن عمروؓ کے پاس جو احادیث محفوظ تھیں وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث سے زیادہ تھیں، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایات ہم تک پہنچی ہیں ان کی کل تعداد پانچ ہزار تین سو چوبتر ہے۔^(۳) تو حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کے پاس احادیث یقیناً اس سے زیادہ تھیں، اور یہ بات اوپر ثابت ہو چکی ہے کہ انہوں نے جتنی احادیث سنی تھیں، لکھ لی تھیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحیفہ صادقہ میں احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوبتر سے زیادہ تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صحیح بخاری سے بھی زیادہ احادیث تحریر تھیں، کیونکہ مکررات حذف کر کے احادیث بخاری کی تعداد تقریباً چار ہزار بیان کی گئی ہے۔

اس کی تائید ”اسد الغابہ“ میں حضرت ابن عمروؓ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ:

”حَفِظْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلْفَ مَثَلٍ.“^(۴)

یعنی میں نے ایک ہزار امثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کی ہیں، اور ظاہر ہے

(۱) اسد الغابہ میں طبقات ابن سعد کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، طبقات ابن سعد کی عبارت یہ ہے: ”عن مجاهد قال: رأيت عند عبد الله بن عمرو صحيفة فسالته عنها فقال: هذه الصادقة! فيها ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بيني وبينه فيها احد.“ ج: ۴ جزء: ۱۵ ص: ۲۶۲، فی تذكرة عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه. علاوة ازیں اسی مضمون کی یہ روایت بھی طبقات ابن سعد میں منقول ہے کہ: ”عن صفوان بن سليم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في كتابة ما سمعته منه، قال: فأذن لي فكتبته فكان عبد الله يسمي صحيفته تلك الصادقة.“ حوالہ بالا، نیز سنن داری کی ایک روایت میں اس صحیفہ صادقہ کا یوں تذکرہ کیا گیا ہے: ”عن عبد الله بن عمرو قال: ما يرغبني في الحياة الا الصادقة والوهد، فأما الصادقة فصحيفة كتبتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم.“ ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۲) صحیح البخاری، باب کتابة العلم ج: ۱ ص: ۲۲۔

(۳) سیر اعلام النبلاء ج: ۲ ص: ۶۳۲، فی تذكرة أبي هريرة رضي الله عنه.

(۴) اسد الغابہ ج: ۳ ص: ۳۵۷، فی تذكرة عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

کہ یہ لکھی ہوئی تھیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تو جب ”صحیفہ صادقہ“ میں امثال کی تعداد ایک ہزار تھی، تو سادہ اسلوب کی احادیث اس سے پانچ چھ گنا زیادہ ہوں تو تعجب نہیں ہونا چاہئے۔

یہ ”صحیفہ صادقہ“ ان سے سلباً بعد نقل منتقل ہوتا رہا، چنانچہ ان کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیب جو مشہور محدث ہیں، صحیفہ صادقہ کو سامنے رکھ کر اس کا درس دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفہ صادقہ کی احادیث کثیر تعداد میں امام احمدؒ نے اپنی مسند میں نقل کر دیں، اسی طرح اس ”صحیفہ صادقہ“ کی احادیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہم نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل فرمائیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کے حوالے سے اس صحیفے کی احادیث کی یہ علامت ذکر کی ہے کہ جو حدیث بھی ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ کی سند سے ہو وہ اسی صحیفے کی حدیث ہے۔^(۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

اوپر کی تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس پانچ ہزار تین سو چوتھریں سے زیادہ احادیث محفوظ تھیں، حالانکہ ان کی مرویات جو موجودہ کتب حدیث میں ملتی ہیں، صرف سات سو ہیں۔^(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ احادیث محفوظ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وہ سب کی سب بعد کے لوگوں کو بھی پہنچی ہوں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس احادیث اگرچہ عبداللہ بن عمروؓ سے کم تھیں، مگر حضرت ابو ہریرہؓ کو ان کی تبلیغ و تدریس کے زیادہ مواقع ملے، کیونکہ ان کا قیام مدینہ طیبہ میں تھا جو عہد صحابہ میں علوم نبوت کا مرکز تھا، تشنگانِ علوم سب سے پہلے وہیں پہنچتے تھے، پھر ان کا خاندان

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں فرمایا: ”عن یحییٰ بن معین اذا حدث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فهو کتاب.“ ج: ۸ ص: ۴۹، فی تذکرۃ عمرو بن شعیب بن محمدؒ۔ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کی ایک روایت کا یوں تذکرہ کیا ہے: ”قال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ: سألت علی ابن المدینی عن عمرو بن شعیب، فقال: ما روی عنه ایوب وابن جریج فذاک له صحیح، وما روی عن ابیہ عن جدہ فهو کتاب.“ ج: ۸ ص: ۵۳۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ج: ۱ ص: ۱۲۲، ۱۲۳، کتاب الایمان، رقم الحدیث: ۶۔

مدینے میں نہیں تھا، جس کے باعث ان پر گھریلو ذمہ داریاں بہت کم تھیں، چنانچہ انہوں نے تبلیغ حدیث ہی کو اپنا مشغلہ بنالیا تھا، بخلاف ابن عمرؓ کے کہ ان کا قیام اپنے والد عمرو بن العاصؓ کے ساتھ شام وغیرہ میں رہا، ان کے والد مصر کے حاکم تھے، نظم حکومت اور جہاد وغیرہ کی مشغولیات ان سے وابستہ تھیں، باپ بیٹے دونوں کو جنگِ صفین میں بھی شریک ہونا پڑا تھا، ان حالات میں انہیں اپنی محفوظ احادیث کی روایت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، لہذا ہم تک وہ صرف سات سو کی تعداد میں پہنچ سکیں۔

۵۔ ہجرت کے سفر میں جب سراقۃ بن مالک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گرفتار کرنے کی نیت سے پہنچا، مگر آپ کے معجزے نے اسے عاجز کر دیا تو واپس جاتے وقت اس نے درخواست کی کہ آپ مجھے امان نامہ لکھ دیجئے تاکہ جب آپ کو غلبہ حاصل ہو تو میں مامون و محفوظ رہوں، آپ نے امان نامہ لکھوادیا،^(۱) ظاہر ہے کہ یہ بھی حدیث تھی۔

۶۔ ہجرت کے صرف پانچ ماہ بعد آپ نے قرب و جوار کے غیر مسلموں کے ساتھ ایک معاہدہ کیا اور اسے لکھا گیا، یہ ”میثاقِ مدینہ“ باون دفعات پر مشتمل تھا، اسے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے دُنیا کا سب سے پہلا تحریری دستورِ مملکت قرار دیا ہے۔^(۲)

۷۔ صحیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ایک صحیفہ تحریری موجود تھا، وہ اپنے خطبات اور مجلسوں میں سامنے رکھ کر اس کے مضامین سنایا کرتے تھے، یہ ”صحیفہ علی“ کے نام سے مشہور ہے، صحیح بخاری میں اس کا ذکر چھ جگہ آیا ہے، مثلاً ایک جگہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:-

(۱) صحیح البخاری، باب ہجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الى المدينة، رقم الحديث: ۳۹۰۶۔

(۲) سیرت المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ج: ۱ ص: ۴۵۵، ۴۵۶ والوثائق السياسية للدكتور حميد الله بي. ايچ. ڈی، فرانس۔

(۳) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منہؓ ص: ۴۰، نیز اسی معاہدہ کو ”السيرة النبوية“ المعروف بـ ”سيرة ابن هشام“ میں ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے: ”كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والانصار وادع فيه يهود وعاهدهم۔“ ج: ۱ ص: ۵۰۱، كتابه صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار وموادعة اليهود۔

مَا كَتَبْنَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْقُرْآنَ وَمَا فِي هَذِهِ
(۱)
الصَّحِيفَةِ.

احادیث میں اس صحیفے کے حوالے سے جن مسائل کا ذکر آتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت سے مسائل پر مشتمل تھا، حضرت علیؓ اسے ”قِرَابُ السَّيْف“ میں رکھتے تھے۔

۸۔ حضرت انسؓ کی تالیفات

مقدمہ فتح الملہم میں اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی کتاب ”تدوین حدیث“ میں بحوالہ متدرک حاکم روایت ہے کہ معبد بن ہلال فرماتے ہیں کہ: جب ہم حضرت انسؓ سے احادیث سننے کے لئے اصرار کرتے تو وہ ہمارے لئے ”مَجَال“ یعنی کئی بیاضیں (دفتر) نکالتے اور فرماتے:-

هَذِهِ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكُتِبَتْهَا
وَعَرْضْتُهَا عَلَيْهِ. (۲)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ حضرت انسؓ کے پاس احادیث کے کئی تحریری مجموعے تھے کیونکہ روایت میں ”مَجَال“ کا لفظ ہے جو ”مجلہ“ کی جمع ہے، دوسری بات جو زیادہ اہم ہے، یہ کہ انہوں نے یہ احادیث لکھ کر بغرض احتیاط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنا بھی دی تھیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توثیق فرمودہ تھے۔

حضرت انسؓ اپنے بیٹوں کو بھی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ:- ”قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ.“ (۳)
نیز صحیح مسلم میں روایت ہے کہ عُتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ نے ایک حدیث مرفوعہ محمود بن الربیعؓ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر، رقم الحدیث: ۳۱۷۹۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم کی عبارت یہ ہے: ”روی عن انس انه قال: هذه احاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرتتها وعرضتها.“ ج: ۱ ص: ۲۵۸۔

(۳) جامع بيان العلم وفضله ص: ۱۰۳ رقم الحدیث: ۳۲۰ و سنن دارمی ج: ۱ ص: ۱۳۳ رقم الحدیث: ۴۹۷، نیز یہ روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے، دیکھئے جامع بيان العلم وفضله ص: ۱۰۱ رقم الحدیث: ۳۰۷۔

کوسنائی، اور محمود نے حضرت انسؓ کو سنائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ: ”فاعجبني هذا الحديث فقلت لابني اكتبه فكتبته۔“^(۱)

۹- کتاب الصدقة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے کچھ پہلے ایک کتاب ”کتاب الصدقة“ لکھوائی تھی، جس میں مویشیوں کی زکوٰۃ اور عمروں کے مفصل احکام درج تھے، یہ آپ اپنے عاملوں کو بھیجنا چاہتے تھے، مگر آپ کا وصال ہو گیا، آپ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی اور اس کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس، دونوں نے اپنے دور خلافت میں اس پر عمل کیا اور کرایا، حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتی رہی، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فاروق اعظمؓ کے پوتے حضرت سالمؓ سے اس کا نسخہ حاصل کیا اور یہ نسخہ انہوں نے ابن شہاب زہریؒ کو دیا، جبکہ ابن شہاب زہریؒ نے یہ پہلے سے حضرت سالمؓ سے پڑھ کر حفظ کیا ہوا تھا اور زہریؒ اسے اپنے سامنے رکھ کر درس دیا کرتے تھے، یہ سب تفصیل سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے۔^(۲)

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایک کتاب ”کتاب الصدقة“ حضرت انسؓ کو لکھوائی تھی، جس کے حوالے سے صحیح بخاری میں مسائل زکوٰۃ کی احادیث، کتاب الزکوٰۃ میں کئی جگہ آئی ہیں،^(۳) ہو سکتا ہے کہ یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا کتاب الصدقة کی نقل ہو، کیونکہ سنن ابوداؤد میں ہے کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی تھی۔^(۴)

۱۰- صحیفہ عمرو بن حزمؒ

حضرت عمرو بن حزمؒ کو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنة. ج: ۱ ص: ۴۶.

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۲۲۷ وجامع الترمذی، باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم ج: ۱ ص: ۱۳۵، ۱۳۶.

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، رقم الحدیث: ۱۳۲۸، ۱۳۵۰، ۱۳۵۵.

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب الزکوٰۃ ج: ۱ ص: ۲۲۵ وفتح الباری، کتاب الزکوٰۃ رقم الحدیث: ۱۳۵۴.

ہدایت نامہ بھی ان کو دیا، جس میں نماز، زکوٰۃ و عشر، حج و عمرہ، جہاد، غنیمت اور جزیہ وغیرہ کے بہت سے احکام درج تھے، انہوں نے اس کے مطابق عمل کیا اور اسے محفوظ رکھا، پھر وہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا، یہاں تک کہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد سے اس کی نقل مشہور محدث ابن شہاب زہریؒ نے حاصل کی، جسے سامنے رکھ کر ابن شہاب زہریؒ درسِ حدیث دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفے کی احادیث بعد میں تالیف ہونے والی کتب مثلاً: مؤطا امام مالک، مسند احمد، مسند دارمی، نسائی اور طبقات ابن سعد وغیرہ میں شامل کر لی گئیں، حافظ ابن حجرؒ نے اس صحیفے کو ”تلخیص الحبیر“ میں خبر مشہور قرار دیا ہے۔^(۳)

۱۱- عمرو بن حزمؒ کی ایک تالیف

انہوں نے نہ صرف مذکورہ صحیفہ کو محفوظ رکھا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر اکیسؒ نوشتے جو مختلف قبائل کو لکھے گئے تھے، جمع کر کے ایک تالیف کی شکل دی، جسے عہد رسالت کی سیاسی و سرکاری تحریروں کا اولین مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے، یہ تالیف ابن طولون کی کتاب ”اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین“ کا ضمیمہ بنادی گئی ہے، جو چھپ چکی ہے، ابن طولون کی اس کتاب کا نسخہ بخط مؤلف دمشق کے کتب خانہ ”المجمع العلمی“ میں محفوظ ہے۔^(۴)

۱۲- کئی اور صحیفے

ایسے کئی اور صحیفوں کا ذکر کتب سیر و حدیث میں ملتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) حافظ ابن عبد البرؒ کے بیان کے مطابق اس میں صدقات، دیات، فرائض اور سنن کے احکام تھے۔ (جامع بیان العلم ص: ۱۰۰) اس صحیفہ کی باقی سب تفصیلات مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ سے اور ”الوثائق السياسية“ سے ماخوذ ہیں۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)

(۲) صحیفہ عمرو بن حزمؒ کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اسد الغابۃ ج: ۴ ص: ۲۲۸۔

(۳) حافظ ابن حجرؒ نے ”تلخیص الحبیر“ میں اس صحیفہ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا: ”روی عن عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب فی کتابہ الی اهل الیمن، وهو مشہور قد رواہ مالک والشافعی عنہ، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ: ان فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرو بن حزم فی العقول ... الخ“ ج: ۴ ص: ۱۳۱۵ رقم الحدیث: ۱۲۸۸۔

(۴) الوثائق السياسية و مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص: ۵۴۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بحیثیت عامل (گورنر) بھیجتے وقت ان کو لکھوا کر دیئے، مثلاً: حضرت ابو ہریرہ اور علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہما کو ”ہَجْر“ کے مجوسیوں کی طرف بھیجتے وقت اور معاذ بن جبل و مالک بن مرارہ کو اہل یمن کی طرف بھیجتے وقت ایک ایک صحیفہ دیا تھا۔^(۲)

۱۳۔ نو مسلم وفود کے لئے صحائف

جو وفود مشرف باسلام ہو کر اپنے وطن واپس گئے، ان میں سے متعدد وفود کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی تعلیمات پر مشتمل تحریریں لکھ کر دیں تاکہ وہ اپنی قوم میں ان کی تبلیغ کریں۔ طبقات ابن سعد (ذکر بعثۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبہ الی الملوک اور ذکر وفادات العرب) میں اس کی بہت سی مثالیں اور صحیفوں کے متون درج ہیں، مثلاً: حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جب وطن جانے لگے تو ان کی درخواست پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین نوشتے عطا فرمائے۔^(۳)

اسی طرح وفد عبدالقیس کی مدینہ منورہ آمد سے پہلے کا واقعہ ہے کہ اسی قبیلے کے ایک صاحب مُسَقِّذ بن حیان رضی اللہ عنہ بغرض تجارت مدینہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی برکت سے مشرف باسلام ہو گئے، واپسی کے وقت آپ نے ان کو تحریر عطا فرمائی جو اسلامی تعلیمات پر مشتمل تھی، تاکہ یہ اپنی قوم میں تبلیغ کریں، شروع میں تو اس خط کو انہوں نے چھپائے رکھا، پھر اپنے سر کو جو قوم کے سردار تھے یہ تحریر دکھائی، وہ مشرف باسلام ہو گئے، پھر قوم کو بھی یہ خط سنایا تو وہ بھی مشرف باسلام ہو گئی، پھر اس قوم کا ایک وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ طیبہ میں حاضر ہوا، جو وفد عبدالقیس کے نام سے معروف ہے، اور جس کا ذکر

(۱) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۶۳، ذکر بعثۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبہ الی الملوک۔

(۲) طبقات ابن سعد میں اس صحیفے کا متن یہ ہے: ”وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اہل الیمن کتاباً یخبر بہم فیہ بشرائع الاسلام وفرائض الصدقة فی الموائش والاموال ویوصیہم بأصحابہ ورسلہ خیرا، وکان رسولہ الیہم معاذ بن جبل ومالک بن مرارہ۔“ ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۸۷۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم (کتاب الایمان) میں کافی تفصیل سے آیا ہے۔^(۱)

۱۴- تبلیغی خطوط

۶ھ کے اواخر میں صلح حدیبیہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ممالک اور قبائل کے سربراہوں کے نام تبلیغی خطوط روانہ کئے، روم، فارس، مصر اور حبشہ کے بادشاہوں کے نام بھی خطوط بھیجے، ان میں سے ہرقل (ہرکلیوس) قیصر روم کے نام خط کا پورا متن صحیح بخاری کے بالکل شروع میں ”باب کیف کان بدء الوحی“ میں مذکور ہے،^(۲) ایسے خطوط کو طبقات ابن سعد کے ایک باب میں یکجا کر دیا گیا ہے اور طبقات ابن سعد میں ایسے ایک سو پانچ خطوط کا پورا متن مذکور ہے،^(۳) بلکہ ”الوثائق السياسية“ میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایسی تقریباً دو سو پچاس تحریریں مع متن مستند حوالوں کے ساتھ نقل کی ہیں۔

ان میں سے بعض خطوط جو قیصر روم اور مقوقس حاکم مصر اور نجاشی شاہ حبشہ کے نام بھیجے گئے تھے ان کے اصل نسخے دریافت ہو چکے ہیں، جو محفوظ ہیں اور ان کے فوٹو کراچی سے چھپ چکے ہیں، ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر بھی ثبت ہے، کسریٰ پرویز شاہ فارس کے نام جو خط بھیجا گیا تھا اس کی اصل بھی چند سال پہلے مل گئی ہے، اس کا فوٹو اور مفصل روئیداد ”البلاغ“ میں چھپ چکی ہے، فوٹو میں تیسری سے دسویں سطر تک چاک ہونے کا نشان بھی صاف نظر آتا ہے۔

۱۵- سرکاری وثیقے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بارہ لاکھ مربع میل کا علاقہ آپ کے زیر حکومت آچکا تھا، اس کے انتظامات کے لئے آپ کو کس قدر تحریری کام کرانا پڑتا ہوگا اس کا اندازہ کرنا بہت مشکل نہیں، چند مثالیں یہ ہیں:-

(۱) یہ پوری تفصیل علامہ نوویؒ کی شرح صحیح مسلم اور مرقاۃ میں مذکور ہے اور اس میں یہ جملہ بھی ہے: ”ومعه كتابه عليه الصلوة والسلام“ ج: ۱ ص: ۱۶۸ کتاب الایمان، علاوہ ازیں وفد عبدالقیس کے بارے میں صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۳، ج: ۲ ص: ۶۲۶ میں بھی تفصیل موجود ہے۔

(۲) صحیح البخاری رقم الحدیث: ۶.

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: طبقات ابن سعد، ذکر بعثة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بكتبه الى الملوك..... الخ. ج: ۱ جزء ۳ ص: ۲۵۸ تا ۲۹۰۔

۱۔ جنگی ہدایت

اس کی ایک مثال صحیح بخاری ”کتاب العلم، باب ما ی ذکر فی المناولۃ“ میں بھی ملتی ہے:-
 کتب لأمیر السریۃ کتابا وقال لا تقرئہ حتی تبلغ مکان کذا
 وکذا، فلما بلغ ذلک المکان قرأه علی الناس، واخبرهم بأمر
 النبی ﷺ^(۱).

۲۔ امان نامے

بہت سے لوگوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امان نامے لکھوا کر دیئے جس کی ایک مثال سراقہ بن مالک کے واقعہ میں بیان ہو چکی ہے، مزید مثالیں طبقات ابن سعد وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳۔ جاگیر نامے

بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے جاگیریں عطا فرمائیں، اور ان کی دستاویزیں لکھوا کر انہیں دیں، مثلاً: ایک جاگیر نامہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو اور ایک حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں^(۲)۔

۴۔ تحریری معاہدے

ایسے معاہدوں کی تعداد بھی بہت ہے جو دوسری قوموں سے کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قلمبند کرائے، مثلاً: ہجرت کے پانچ ماہ بعد آس پاس کے قبائل سے آپ نے معاہدہ کیا تھا، جو باون^{۵۲} دفعات پر مشتمل تھا، اور ”میثاق مدینہ“ کے نام سے مشہور ہے، اسی طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر جو معاہدہ لکھا گیا، سیرت اور حدیث کی تقریباً سب کتابوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم ج: ۱ ص: ۱۵.

(۲) طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء ۳ ص: ۲۸۷، جو جاگیر نامہ حضرت زبیر بن العوام کو عطا کیا گیا اس کا متن ”طبقات ابن سعد“ میں یہ ہے: ”بسم اللہ الرحمن الرحیم ہذا کتاب من محمد رسول اللہ، للزبیر بن العوام، انی اعطیتہ شِواقِ اعلاۃ واسفلہ، لا یحاقہ فیہ احد۔“ ان کے علاوہ جن حضرات کو جاگیر نامے عطا کئے گئے ان میں سے دو یہ ہیں: جمیل بن رزم العدوی اور حصین بن فضلہ الاسدی، طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء ۳ ص: ۲۷۴۔

(۳) اس کے مفصل حوالے پیچھے آچکے ہیں۔

خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

”کتاب الصدقة“ سے یہاں تک جتنی مثالیں ذکر کی گئیں، ظاہر ہے کہ یہ سب احادیث تھیں، اور ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائی تھیں۔ ان تمام تاریخی شواہد کے ہوتے ہوئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث کی مطلقاً ممانعت تھی؟ بس سوائے اس کے چارہ نہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے جو ممانعت معلوم ہوتی ہے اسے کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے، اور وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کرام کو قرآن و حدیث ایک چیز پر لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی، تاکہ التباسِ حدیث بالقرآن لازم نہ آئے، اس کی تائید مجمع الزوائد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو خود حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ: ہم جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے تھے، لکھتے جاتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو پوچھا: تم یہ کیا لکھ رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا:

ما نسمع منك! فقال أكتب مع كتاب الله؟ امحضوا كتاب الله وخلصوه^(۱)

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ لکھا تھا آگ میں جلادیا، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً ”کتاب مع کتاب اللہ“ پر نکیر فرمائی جو معیت کے ساتھ مقید ہے، اور کتاب اللہ کو خالص لکھنے کی تاکید فرمائی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو روایت امام مسلم نے ذکر فرمائی، مختصر ہے، اور مفصل روایت وہ ہے جو مجمع الزوائد کے حوالے سے یہاں نقل کی گئی، پس مسلم کی روایت کو مجمع الزوائد کی روایت سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش ایسی ہی مضحکہ خیز ہے جیسے ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ“ کو ”وَأَنْتُمْ سُكْرَى“ سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش۔

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں کتابتِ حدیث کا کام اور بھی زیادہ وسعت اور تیزی کے ساتھ ہوا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے یہ خدمت انجام دی،

(۱) مجمع الزوائد ج: ۱ ص: ۱۵۱ و کذا فی مسند احمد بروایۃ ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ج: ۳ ص: ۱۲۔

اس دور میں حدیث کی انفرادی کتابت کے علاوہ یہ صورت بھی بکثرت جاری رہی کہ بذریعہ خط و کتابت صحابہؓ نے ایک دوسرے کو یا بعض تابعین کو احادیث لکھ کر بھیجیں، صحیح مسلم میں ایسے کئی واقعات مذکور ہیں۔

مثلاً: حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے احکام شرعیہ سے متعلق کئی احادیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھ کر بھیجیں، مثلاً ملاحظہ ہو: مسلم شریف جلد اول^(۱)۔

مشکوٰۃ شریف میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو لکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنی ہوئی کوئی حدیث مجھے لکھ کر بھیجیں، جواب میں حضرت عائشہؓ نے ایک حدیث لکھ کر بھیجی۔^(۲)

اس طرح کی بیسیوں مثالیں اُس دور میں ملتی ہیں، علاوہ ازیں اس دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کی متعدد کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہد رسالت میں احادیث حفظ تو کر لی تھیں، لکھی نہیں تھیں، مگر عہد صحابہ میں انہوں نے بھی اپنی تمام مرویات خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد حسن بن عمرو نے ان کو ایک حدیث سنائی اور کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ سے سنی ہے، تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا:-

إِنْ كُنْتُ سَمِعْتَهُ مِنِّي فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.

یہ شاگرد فرماتے ہیں:-

فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ فَأَرَانَا كُتُبًا كَثِيرَةً مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ، فَقَالَ: قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنِّي إِنْ

كُنْتُ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.^(۳)

(۱) صحیح مسلم میں روایت ہے کہ: ”عن وزاد مولی المغیرة بن شعبه، قال: کتب معاویة الى المغیرة: اکتب الی بشئ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فکتب الیه: ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اذا قضی الصلوة لا اله الا الله وحده لا شریک له له الملك وله الحمد وهو علی کل شیء قدیر اللهم لا مانع لما اعطیت ولا معطى لما منعت ولا ینفع ذا الجند منک الجدد.“ (الحديث) باب استحباب الذکر بعد الصلوة وبيان صفته، رقم الحديث: ۱۳۳۸۔

(۲) مشکوٰۃ کتاب الآداب ج: ۲ ص: ۳۳۵ باب الظلم۔

(۳) جامع بیان العلم وفضله، باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم، رقم الحديث: ۳۳۲۔

معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنی ساری مرویات لکھ کر یا لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔

نیز ان کی روایت کی ہوئی احادیث کے مجموعے متعدد حضرات نے ان سے سن کر لکھے، چونکہ یہ حضرت ابو ہریرہؓ کے املاء کردہ ہیں، اس لئے درحقیقت یہ بھی انہی کی تالیف قرار دی جائیں گی، اس طرح آپ کی کئی تالیفات جو اس دور میں تیار ہوئیں، یہ ہیں:-

حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تالیفات

۱- پیچھے بیان ہوا ہے کہ مروان بن الحکم نے آپ سے سنی ہوئی احادیث پر دے کے پیچھے کاتب کو بٹھا کر لکھوائی تھیں، اور اگلے سال اس تحریر کا مقابلہ کر کے اسے اور بھی موثق کر لیا تھا۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد بشیر بن نہیک کا بیان ہے کہ میں ابو ہریرہؓ سے جو کچھ سنتا تھا لکھ لیتا تھا، جب میں نے رخصت ہونے کا ارادہ کیا تو اپنی لکھی ہوئی کتاب ان کے پاس لایا اور ان سے کہا کہ: یہ وہی (حدیثیں) ہیں ناں جو میں نے آپ سے سنی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نعم^(۱)۔

۳- الصَّحِيفَةُ الصَّحِيحَةُ (صحیفہ ہمام بن منبہؓ)

یہ صحیفہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہؓ کو املاء کرایا تھا، اس میں تقریباً ڈیڑھ سو حدیثیں تھیں، اس صحیفے کی احادیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں بعینہ جوں کا توں اُسی ترتیب سے نقل فرمایا جس ترتیب سے اس صحیفے میں تھیں، اور امام بخاریؒ و مسلمؒ وغیرہما نے اپنی کتابوں میں اپنی اپنی ترتیب کے مطابق ان احادیث کو متفرق مقامات پر نقل کر دیا ہے۔ لہذا اس صحیفے کا الگ درس و تدریس کا وہ رواج و اہتمام باقی نہ رہا جو ان کتابوں کی تالیف سے پہلے تھا، یہ صحیفہ صدیوں سے نایاب تھا، مگر ۳۷۳ھ مطابق ۱۹۵۴ء میں اس کے صدیوں پرانے دو قلمی نسخے دستیاب ہو گئے، ایک نسخہ برلن جرمنی کے کتب خانے سے اور ایک دمشق کے کتب خانے سے دستیاب ہوا، اسے بڑی تحقیق کے ساتھ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے شائع کرایا، یہ دونوں نسخے مشہور محدث عبدالرزاق کے شاگرد ابوالحسن السلمی کی روایت سے نسلًا بعد نسل صدیوں

(۱) جامع بیان العلم وفضله، باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحديث: ۲۱۳. وأيضاً فی سنن الدارمی، باب من رخص فی کتابة العلم رقم الحديث: ۵۰۰.

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات ۵۹ھ میں ہوئی (ملاحظہ ہو مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہؓ کا حاشیہ بحوالہ طبقات ابن سعد ج: ۴ حصہ ۲: ص ۶۴)۔

(۳) ان کی وفات ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں ہوئی (مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہؓ بحوالہ طبقات ابن سعد)۔

تک درس و تدریس کے ذریعے منتقل ہوتے رہے۔ اب تک دستیاب ہونے والی قدیم کتب حدیث میں یہ سب سے قدیم کتاب ہے اور ابو ہریرہؓ جیسے صحابی کی براہِ راست تالیف ہے۔

۴۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے والد عبدالعزیز جو مصر کے گورنر تھے، انہوں نے کثیر بن مرة کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کی جو احادیث ہوں ہمیں لکھ بھیجو ”الا حدیث ابی ہریرۃ فانہ عندنا“ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی تمام مرویات لکھی ہوئی عبدالعزیز کے پاس محفوظ تھیں^(۱)۔

۵۔ ہمام بن منبہؓ کے بھائی وہب بن منبہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے مجھے اپنی کتابیں دکھائیں^(۲)۔

حضرت ابوبکر صدیق کی کتاب الصدقة

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب اپنے دورِ خلافت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کو تحصیلِ زکوٰۃ کے لئے بحرین روانہ کیا تو ان کو ایک ”کتاب الصدقة“ لکھ کر حوالے کی، یہ اُن احادیثِ نبویہ پر مشتمل تھی جن میں مختلف قسم کے اموال کا نصاب اور متعلقہ احکام تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، صحیح بخاری میں اس کے اقتباسات کتاب الزکوٰۃ کے متفرق ابواب میں آئے ہیں^(۳)۔

صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ایک صحیفہ تالیف کیا تھا جس میں حج سے متعلق احادیث تھیں، حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ مجھے سورۃ بقرہ کے مقابلہ میں صحیفہ جابر زیادہ یاد ہے،^(۴) انہوں نے وہب بن منبہ کو بھی احادیثِ اماء کرائی تھیں، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے صحیفے سے احادیثِ روایت کی ہیں، ان کے اور بھی متعدد شاگردوں نے اس صحیفے کی روایت کی ہے۔^(۵)

(۱) طبقات ابن سعد ج: ۳ جزء ۲۸: ص ۲۳۸ فی تذکرۃ کثیر بن مرة الحضرمی، و کذا فی تہذیب

التہذیب ج: ۴ ص ۵۶۳ و کذا فی تہذیب الکمال للمزی ج: ۲۴ ص ۱۶۰۔

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص: ۱۷۔

(۳) اس کا ذکر پیچھے آچکا ہے اور اس کے مفصل حوالے بھی وہیں درج ہیں۔

(۴) تہذیب التہذیب ج: ۴ ص ۵۱۸ فی ذکر قتادہ بن دعامة نیز تہذیب التہذیب میں امام احمد کا یہ مقولہ

بھی منقول ہے کہ: ”کان قتادة احفظ من اهل البصرة لم يسمع شيئاً الا حفظه و قرئ عليه صحيفة جابر

مرة واحدة فحفظها“ ج: ۴ ص ۵۱۹۔

(۵) تہذیب التہذیب لابن حجر۔

ونقل ابن عبد البر فی جامع بیان العلم عن الربیع بن سعد قال:

رأیت جابرًا یکتب عند ابن سابط فی الواح.^(۱)

رسالة سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ

حضرت سمرۃ بن جندبؓ نے بھی احادیث کا ایک مجموعہ تالیف کیا تھا، جسے حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں ”نسخۃ کبیرۃ“ سے تعبیر کیا ہے اور مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ ”فیہ علم کثیر“ اس رسالے کی روایت ان کے صاحبزادے سلیمان نے کی ہے۔^(۲)

رسالة سعد بن عبادۃ رضی اللہ عنہ

انہوں نے بھی ایک ”کتاب“ تالیف فرمائی تھی، جس کی روایت ان کے صاحبزادے نے کی ہے، اس کتاب کی ایک حدیث ترمذی نے بھی نقل کی ہے۔^(۳)

حضرت براء بن عازبؓ کا إلماء احادیث

عن عبد اللہ بن خنیس (یا حنش) قال: رأیتهم عند البراء یکتبون علی ایدیہم بالقصب.^(۴)

رسالة ابن مسعود رضی اللہ عنہ

عن معن قال: اخرج الی عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود کتابًا وحلف لی انه خط ایہ بیدہ.^(۵)

حضرت ابن عباسؓ کی تالیفات

۱- ترمذی نے ”کتاب العلل“ میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ کے پاس طائف کے کچھ

(۱) باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحديث: ۳۰۹۔

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۳ ص: ۱۹۸ فی ذکر سلیمان بن سمرۃ۔

(۳) دیکھئے: جامع ترمذی، باب ما جاء فی الیمین مع الشاہد، کتاب الاحکام ج: ۱ ص: ۲۳۹۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۴) جامع بیان العلم باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحديث: ۳۱۸ وأيضًا مصنف ابن ابی شیبۃ رقم الحديث: ۶۲۸۹، وسنن الدارمی ج: ۱ باب: ۴۳۔

(۵) جامع بیان العلم رقم الحديث: ۳۱۰۔

لوگ آئے اور ان سے احادیث سننے کی درخواست کی، آپ نے انہیں احادیث املاء کرائیں۔^(۱)

۲- عن سعید بن جبیر انه كان مع ابن عباس فيسمع منه الحديث فيكتبه في واسطة الرحل فاذا نزل نسخه.^(۲)

۳- طبقات ابن سعد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے انتقال کے وقت اتنی کتابیں چھوڑیں کہ وہ اُونٹ پر لادی جاسکتی تھیں۔^(۳)

۴- ایسی بھی کئی مثالیں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں کہ ابن عباسؓ نے دوسرے شہروں میں بعض حضرات کو احادیث بذریعہ خط بھیجیں۔^(۴)
نیز اپنے شاگردوں کو لکھنے کی تلقین فرماتے تھے:-

عن يحيى بن ابي كثير قال ابن عباس: قيدا العلم بالكتاب.^(۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث بھی لکھی ہوئی موجود تھیں، ان کے شاگرد نافع ہیں جن کی روایت امام مالک، عن نافع عن ابن عمر بکثرت کرتے ہیں اور اس سند کو محدثین ”سلسلة الذهب“ کہتے ہیں۔ نافع کے ایک شاگرد سلیمان بن موسیٰ کا بیان ہے کہ:-
انه رأى نافعاً مولى ابن عمر يملئ علمه، ويكتب بين يديه.^(۶)

(۱) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۲) جامع بيان العلم رقم الحديث: ۳۱۵، وأيضاً سنن الدارمی باب من رخص في كتابة العلم رقم الحديث: ۵۰۵ و مصنف ابن ابي شيبة رقم الحديث: ۶۳۸۵.

(۳) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۴) اس کی ایک مثال صحیح مسلم میں یہ ہے: ”عن يزيد بن هرمز ان نجدة كتب الى ابن عباس يسأله عن خمس خلال فكتب اليه ابن عباس كتبت تسألني هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بالنساء وقد كان يغزو بهن فيداوين الجرحى ويخذهن من الغنمة وأما بسهم فلم يضرب لهن، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتل الصبيان فلا تقتل الصبيان.“ (باب النساء الغازيات يرصحن لهن ولا يسهم الخ. ج: ۲ ص: ۱۱۶، ۱۱۷-)

(۵) جامع بيان العلم، باب ذكر الرخصة في كتابة العلم رقم الحديث: ۳۰۹.

(۶) سنن الدارمی ج: ۱ باب: ۴۳ رقم الحديث: ۵۱۳.

معلوم ہوا کہ نافع کے پاس ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات احادیث لکھی ہوئی موجود تھیں، جن کی نقل نافع نے املاء کر کے تیار کروائی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا

حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ تو معلوم نہیں کہ انہوں نے خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ تالیف فرمایا تھا یا نہیں؟ لیکن آپ وقتاً فوقتاً لوگوں کی فرمائش پر ان کو حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہی ہیں، ان کی شاگرد عُمَرۃ بنت عبدالرحمنؓ کے پاس جن کی پرورش انہوں نے بچپن سے کی تھی، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیثیں محفوظ تھیں^(۲)، چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب سرکاری طور پر تدوین حدیث کا کام شروع فرمایا تو مدینے کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ عُمَرۃ بنت عبدالرحمنؓ اور قاسم بن محمد کے پاس حضرت عائشہؓ کی جو احادیث ہیں ہمیں لکھ کر بھیجو،^(۳) نیز حضرت عائشہؓ کے بھانجے اور خاص شاگرد حضرت عروہؓ نے بھی احادیث کی کئی کتابیں لکھی تھیں، جو بظاہر انہی سے مروی ہوں گی، مگر یومِ حرّہ میں ضائع ہو گئیں، جس پر وہ فرمایا کرتے تھے:-

وَدِدْتُ لَوْ أَنَّ عِنْدِي كَتَبِي بِأَهْلِي وَمَالِي.^(۴)

حضرت مغیرۃ بن شعبہؓ

صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں کئی مثالیں ملتی ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے ان کو لکھا کہ مجھے حدیث نبویؐ لکھ کر بھیجو، اور مغیرۃ بن شعبہؓ نے اپنے کاتب ”وَرَّاد“ سے احادیث لکھوا کر ان کو بھیجیں۔^(۵)

(۱) مثلاً ایک حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کی درخواست پر لکھ کر بھیجی تھی، ملاحظہ ہو مشکوٰۃ مع مرقاة ج: ۲، باب العلم، کتاب الآداب.

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۱۲ ص: ۴۳۹ فی ذکر عُمَرۃ بنت عبدالرحمنؓ.

(۳) تہذیب التہذیب ج: ۱۲ ص: ۳۹ فی ذکر ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری.

(۴) السنة قبل التدوین ص: ۳۵۴ بحوالہ ”الکفایۃ“ ص: ۲۰۵ وجامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۳۶ (من الاستاذ مدظلہم).

(۵) اس کی تفصیل کے لئے بھی میری کتاب ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ کی مراجعت کی جائے۔ رفیع۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث

حضرت فاروقِ اعظمؓ نے ایک وقف نامہ عہدِ رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورے سے تحریر فرمایا تھا،^(۱) اور پیچھے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر حیات میں جو ”کتاب الصدقہ“ لکھوائی تھی، وہ آپ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، اور ان کے انتقال کے بعد فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، نیز فاروقِ اعظمؓ نے بھی ایک ”کتاب الصدقہ“ اپنے دورِ خلافت میں لکھی تھی، جس کا متن امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے کہ فاروقِ اعظمؓ نے آذربجان میں اپنے سپہ سالار ”عثبہ“ کو ایک فرمان بھیجا جس میں ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، اس کا متن بھی صحیح مسلم جلد ثانی میں منقول ہے، اور جامع ترمذی کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت ابو عبیدہؓ کو بھی ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، ان تمام واقعات کی تفصیل مکمل حوالوں کے ساتھ میری کتاب ”کتابتِ حدیث عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نیز آپ نے ایک ضخیم مجموعہ احادیث بھی لکھنے کا ارادہ کیا تھا، حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ تفصیل سے سند کے ساتھ نقل کیا ہے، جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے:-

إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السَّنَنَ وَأَنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ
كُتِبُوا كِتَابًا فَأَكْتُبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكَوْا كِتَابَ اللَّهِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ
كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا.

اسی واقعہ میں تحریر ہے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، ان سب نے لکھنے کا مشورہ دیا، پھر آپ ایک ماہ تک استخارہ کرتے رہے، پھر مذکورہ بالا ارشاد فرمایا۔^(۲)
منکرین حدیث اس واقعہ سے دو نتیجے نکالتے ہیں:-

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف نامہ کا ذکر صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۴۱ باب الوقف میں بھی ہے جس کے آخر میں حضرت ابنِ عمرؓ کا یہ قول مذکور ہے: ”وإِنِّي أَمَرْتُ قَوْمًا قَبْلَهُمْ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابُ“

(۲) جامع بیان العلم لابن عبد البر، باب ذکر کراہیۃ کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۲۷۲ وکذا فی مصنف عبد الرزاق، باب کتاب العلم رقم الحدیث: ۲۰۴۸۴.

۱- فاروقِ اعظمؓ کے نزدیک احادیثِ حجت نہیں تھیں۔

۲- وہ احادیث لکھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

مگر پہلا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کی پوری زندگی شاہدِ عدل ہے کہ حدیث کی اتباع کو یہ جزءِ ایمان سمجھتے تھے، پورے دورِ خلافت میں جب کوئی نیا قضیہ پیش آتا اور قرآنِ کریم میں اس کا صریح حکم نہ ملتا، تو صحابہ کرامؓ سے اس کے بارے میں حدیث دریافت کرتے، مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، اور بسا اوقات راوی سے گواہ بھی طلب فرماتے تھے۔ اگر حدیث ان کے نزدیک حجت نہ ہوتی تو خود بھی روایتِ حدیث نہ کرتے، حالانکہ ان کی مرویات، طرق کی تعداد نکال کر دوسو سے زیادہ ہیں۔

اور دوسرا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے خود حدیثیں لکھی ہیں، نیز صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد، جیسا کہ پیچھے معلوم ہو چکا ہے، احادیث لکھتی چلی آرہی تھی اور کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو منع فرمایا ہو، بلکہ اس کے برعکس جامع بیان العلم (ج: ۱ ص: ۷۲) میں ابنِ عبدالبرؒ نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ: ”قیدوا العلم بالکتاب۔“^(۱)

البتہ بعض روایتیں ایسی ملتی ہیں کہ انہوں نے اکثر فی الحدیث سے صحابہ کرامؓ کو سختی سے منع فرمایا، ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے لوگوں سے فرمایا کہ: تم نے جو احادیث لکھی ہیں وہ سب میرے پاس لاؤ، پھر منگوا کر انہیں جلادیا، نیز اپنا فرمان دوسرے بلادِ اسلامیہ میں بھیجا کہ جس کے پاس کچھ ہو تو وہ مٹا دے،^(۲) مگر ان سب روایات کو محدثین نے مشتبہ قرار دیا ہے اور ان کے راویوں پر جرح کی ہے۔^(۳)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان روایات کو مان لیا جائے، تب بھی یہ ممانعتِ اکثر فی الحدیث کی تھی، تاکہ لوگ بے احتیاطی سے روایت نہ کریں اور رطب و یابس نہ لکھ ڈالیں۔^(۴)

(۱) أيضًا فی سنن الدارمی باب من رخص فی کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۵۰۳ و کذا فی المستدرک للحاکم ج: ۱ ص: ۱۸۸ رقم الحدیث: ۳۶۰۔

(۲) جامع بیان العلم وفضله باب ذکر کراہیۃ کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۲۷۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدوین حدیث ص: ۳۳۹ از مولانا مناظر احسن گیلانی۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: جامع بیان العلم وفضله ص: ۹۶ باب ذکر کراہیۃ کتابۃ العلم۔

اور خود کتابی شکل میں کوئی مجموعہ احادیث تالیف کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ اس وقت تک قرآن شریف کا سرکاری نسخہ صرف ایک تھا، اگر حضرت عمرؓ احادیث کا مجموعہ بھی تالیف فرمادیتے تو خطرہ تھا کہ رفتہ رفتہ لوگ اسے بھی قطعی سمجھ کر قرآن کا درجہ دے دیتے، چنانچہ یہاں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ کہ: ”وانی والله لا اشوب کتاب الله بشيء ابدا“ اس میں صریح ہیں کہ خود لکھنے میں التباس القرآن بالحدیث لازم آتا تھا، یہ خوف دوسروں کے لکھنے میں نہ تھا، اسی لئے ان کو منع نہیں فرمایا۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ”حضرت عمرؓ حجیت حدیث اور اس کی روایت و کتابت کو جائز نہ سمجھتے تھے“ اس لئے بھی غلط ہے کہ خود حضرت عمرؓ کا ارشاد ”ازالة الخفاء“ میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے: ”انه سيكون قوم يكذبون بالرجم والذجال والشفاعة وعذاب القبر ويقوم يخرجون من النار بعد ما امتحشوا۔“^(۱) ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں حدیث ہی سے ثابت ہوئی ہیں، قرآن کریم میں ان کی کہیں صراحت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ان سب چیزوں کا عقیدہ بھی رکھتے تھے اور اس خوف سے فکر مند تھے کہ لوگ کہیں ان کا انکار نہ کرنے لگیں۔

نیز ایک مرتبہ آپ نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی اور فرمایا:-

فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاَهَا فَلْيَحْدِثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ، وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لَا يَعْقِلَهَا فَلَا أَحْلَ لِأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ.^(۲)

حضرت علیؓ اور کتابت حدیث

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل بھی کتابت و روایت حدیث کے بارے میں وہی رہا جو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا تھا، پھر بعد میں فتنہ سبائیت اور فتنہ خارجیت کی وجہ سے جب جھوٹی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے لگیں اور باطل فرقوں نے وضع حدیث کا کام شروع کر دیا اور وہ صحابہ کرامؓ کی مذمت کرنے لگے، تو حضرت علیؓ نے احادیث صحیحہ کی روایت و کتابت اور تبلیغ نہایت اہتمام سے فرمائی، خصوصاً ان روایات کو زیادہ پھیلایا جو فضائل صحابہ سے متعلق تھیں، آپ برسر منبر اعلان فرماتے کہ: ”مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي عِلْمًا بَدْرَهْمٍ؟“ (کون ہے جو مجھ سے ایک درہم کے عوض علم خریدے؟) یعنی کون ہے جو ایک درہم کا

(۱) ازالة الخفاء ج: ۳ ص: ۲۱۵ (توسط فاروقی اعظمؒ در تبلیغ حدیث)۔

(۲) صحيح البخاری ج: ۲ ص: ۱۰۰۹، كتاب المحاربين باب رجم الحبلى من الزنا اذا احصنت.

کاغذ خرید لائے تاکہ میں اس کو حدیثیں اِلاء کروادوں؟

چنانچہ لوگ آپ سے سن کر احادیث لکھتے، حارث اعور نے بھی اسی طرح آپ کی مرویات کا ایک مجموعہ لکھ لیا تھا اور حضرت علیؓ کو دکھایا تھا۔^(۱)

نیز حضرت علیؓ کی روایات کے تین اور مجموعوں کا پتہ چلتا ہے، ایک مجموعہ حُجر بن عَدِی کے پاس تھا،^(۲) ایک مجموعہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کے پاس تھا،^(۳) اور ایک مجموعہ امام جعفر صادقؑ کے پاس تھا۔^(۴)

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں

۱- حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ایک حدیث صحیح بخاری کتاب الجہاد ”باب لا تمنوا لقاء العدو“ میں مذکور ہے، جو انہوں نے عمر بن عبید اللہ کو لکھ کر بھیجی تھی^(۵) (صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت مذکور ہے)۔^(۶)

۲- صحیح مسلم جلد اول میں ہے کہ حضرت ابوسلمہ فرماتے ہیں: ”کتبت من فیہا کتابا“ فیہا کی ضمیر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی طرف راجع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فاطمہ بنت قیسؓ سے انہوں نے احادیث سن کر اسی وقت لکھی تھیں۔^(۷)

۳- حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبید اللہ کو خط میں ایک حدیث لکھ کر بختان بھیجی تھی۔^(۸)

(۱) طبقات ابن سعد ج: ۶، جزء ۲۲: ص ۱۶۸ فی تذکرۃ حارث الاعور۔

(۲) طبقات ابن سعد ج: ۶، جزء ۲۲: ص ۲۲۰ فی تذکرۃ حجر بن عدی۔

(۳) تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانی۔

(۴) تہذیب التہذیب ج: ۱، ص: ۴۴۵ فی تذکرۃ جعفر بن محمد الصادق۔

(۵) ج: ۱، ص: ۴۴۵، ۴۴۴ رقم الحدیث: ۳۰۴۳۔

(۶) صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب کراہیۃ تمنی لقاء العدو الخ. رقم الحدیث: ۴۳۰۵ و سنن ابی داؤد کتاب الجہاد، باب فی کراہیۃ تمنی لقاء العدو رقم الحدیث: ۲۵۱۶۔

(۷) کتاب الطلاق باب المطلقة البائن لا نفقة لها رقم الحدیث: ۳۵۸۹۔

(۸) صحیح البخاری جلد دوم میں یہ واقعہ اس طرح آیا ہے: ”کتب ابوبکرہ الی ابنہ وکان بسجستان ان لا تقض بین اثین وانت غضبان، فانی سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یقضین حکم بین اثین وهو غضبان۔“ کتاب الأحکام باب هل یقضی الحاکم او یتقی وهو غضبان؟ رقم الحدیث: ۷۱۵۸، وأيضاً فی صحیح مسلم باب کراہۃ قضاء القاضی وهو غضبان رقم الحدیث: ۴۳۵۱ وأيضاً فی سنن ابی داؤد کتاب القضاء باب القاضی یقضی وهو غضبان رقم الحدیث: ۳۴۴۳۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور میں

سرکاری طور پر تدوینِ حدیث

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱ھ) نے سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام اہتمام سے شروع فرمایا اور مدینہ منورہ کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو یہ فرمان بھیجا:-

انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه
فأني خفتُ ذُرُوسَ العلمِ وذهابَ العلماءِ^(۱)

ابونعیم اصفہانی رحمہ اللہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی مضمون کا فرمان تمام بلادِ اسلامیہ کے حکام کو بھیجا تھا، ان بلاد سے احادیث کے مجموعے تیار ہو کر دار الخلافہ دمشق آئے اور عمر بن عبدالعزیزؓ نے یہاں اُن کی نقلیں تیار کر کے اسلامی خلافت کے گوشہ گوشہ میں بھیجیں، اس کام میں حضرت ابن شہاب زہری رحمہ اللہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا، چنانچہ پہلی صدی کے اواخر میں مندرجہ ذیل کتبِ حدیث وجود میں آچکی تھیں:-

۱- کتب ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؓ

انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے حکم پر کئی کتابیں جمع فرمائی تھیں، لیکن دمشق بھیجنے نہ پائے تھے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا انتقال ہو گیا۔^(۲)

۲- رسالۃ سالم بن عبداللہ فی الصدقات

یہ بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی فرمائش پر لکھا گیا۔^(۳)

۳- دفاتر الزہری

حضرت ابن شہاب زہریؓ نے بھی اپنی تمام مسوع احادیث کئی دفاتر (رجسٹروں) میں جمع کیں، اور ان کی نقلیں حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے تمام ایسے بلادِ اسلامیہ میں بھیجیں جہاں

(۱) صحیح البخاری، باب کیف یقبض العلم، کتاب العلم رقم الحدیث: ۱۰۰ باب: ۳۴.

(۲) التمهيد لابن عبد البر لهما في الموطأ من المعاني والاسانيد للامام الحافظ ابن عبد البر ج: ۱ ص: ۸۰، ۸۱.

(۳) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص: ۱۷۷ في تذكرة عمر بن عبدالعزیزؓ.

کوئی مسلمان حاکم ان کی طرف سے مقرر تھا۔^(۱)

۴- کتاب السنن لمکحول

بہ ظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر تالیف کی گئی ہے، کیونکہ مکحول عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں قاضی تھے اور ان کی دو کتابیں مشہور ہیں: ۱- کتاب السنن فی الفقہ۔ ۲- کتاب المسائل فی الفقہ۔^(۲)

۵- ابواب الشعبی رحمہ اللہ

یہ کتاب عامر بن شراحیل شععی کی تالیف ہے، یہ حدیث کی پہلی موب کتاب ہے،^(۳) شععی بھی عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی تھے۔^(۴)

۶- حضرت حسن بصریؒ کی تفسیر قرآن

قال ابن وهب واخبرني السدي بن يحيى عن الحسن انه كان لا يرى بكتابة العلم بأساً وقد كان املئ التفسير فكتب۔^(۵)

دوسری صدی ہجری میں تدوین حدیث

اس صدی کی مشہور تالیفات یہ ہیں:-

۱- کتاب الآثار للامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ

یہ امام اعظمؒ کی براہ راست تالیف ہے، اور یہ بات معروف ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، اس لئے اسے مؤطا کی پیشرو کہہ سکتے ہیں، حدیث میں

(۱) جامع بیان العلم باب ذکر الرخص فی کتاب العلم رقم الحدیث: ۳۴۵ وأيضاً فی "السنة قبل التدوين" للخطيب ص: ۳۳۲۔

(۲) الفهرست لابن ندیم ص: ۳۷۶۔

(۳) تدريب الراوی للسيوطی، بحوالہ حافظ ابن حجر، تحت عنوان "اول مصنف في الصحيح المجرد" ص: ۴۰۔

(۴) تهذيب التهذيب ج: ۳ ص: ۴۴، ۴۵، نیز "السنة قبل التدوين" میں حضرت عامر الشععیؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے: "الكتاب قيد العلم" مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: "كان يحض على الكتابة ويقول: اذا سمعتم مني شيئاً فاكتبوه ولو في حائط۔" ص: ۳۲۵۔

(۵) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۳۱ باب ذکر الرخص فی كتابة العلم۔

امام اعظمؒ کی براہ راست تالیف صرف یہی ہے، مسندِ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نام سے جو کتابیں معروف ہیں، یہ ان کی اپنی تالیفات نہیں، بلکہ ان کی مرویات کو بعد کے علماء نے مرتب کیا ہے، مسندِ ابی حنیفہ کے نام سے متعدد مجموعے لکھے گئے، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے ان کو جمع کر کے ”مسندِ امام اعظم“ کے نام سے کتاب تالیف کی، جو چھپ چکی ہے۔

۲۔ مؤطا امام مالک

اس کا مفصل تعارف آپ اس کے درس میں اپنے استاذ سے حاصل کریں گے۔ امام مالکؒ نے جب یہ کتاب تالیف کر کے علماء کے سامنے پیش کی، تو سب نے اس کے مستند اور صحیح ہونے پر اتفاق کیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا نام مؤطا اسی وجہ سے رکھا گیا، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ: ”اصح الكتب بعد كتاب الله المؤطا“ اس کی ساری احادیث مرفوعہ صحیح ہیں، ساتھ ہی اس میں آثارِ صحابہ کو بھی درج کیا گیا ہے، اس کے پندرہ سے زائد نسخے امام مالک رحمہ اللہ کے شاگردوں کی روایت سے دنیا میں پھیلے، ہمارے دیار میں مؤطا امام مالک کے نام سے جو نسخہ متداول ہے وہ یحییٰ بن یحییٰ اندلسیؒ کی روایت سے ہے، دوسرا نسخہ مؤطا امام محمدؒ کے نام سے معروف ہے، یہ بھی درحقیقت مؤطا امام مالک کا نسخہ ہے، جو امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے سن کر قلمبند کیا ہے، لیکن اس میں امام محمدؒ نے ان آثارِ صحابہ و تابعین کا اضافہ کیا ہے جو حنفیہ کے مستدل ہیں، اس کے علاوہ بھی مؤطا کے متعدد نسخے رائج ہوئے جن کی تفصیل ”بُستان المحدثین“ کے بالکل شروع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۳۔ سنن ابن جریج

هو عبد العزيز بن جريج الرومي الاموي مولا هم المكي صاحب التصانيف الذي يقال انه اول من صنف الكتب في الاسلام المتوفى سنة خمسين او احدى وخمسين ومائة من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام^(۱).

(۱) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكتاني المتوفى ۱۳۵۴ھ ص: ۳۴ نیز ظفر الأمانی فی مختصر الجرجانی (للامام عبدالحی الکنوی) ص: ۱۳۵ میں ہے کہ: ”واما اول من صنف فی الحديث مطلقاً فهو علی ما قيل ابن جريج.“

۴- مصنف و کعب بن الجراح الکوفی محدث العراق المتوفی سنة ست وتسعين ومائة.^(۱)

۵- جامع معمر بن راشد (المتوفی ۱۵۳ھ او ۱۵۴ھ)

معمر، یمن کے رہنے والے ہیں، اور ہمام بن منبہ کے شاگرد اور عبدالرزاق صاحب مصنف کے استاذ ہیں، یہ کتاب ”جامع“ اور مبوّب ہے، ابھی تک طبع نہیں ہو سکی، اس کے دو قلمی نسخے ترکی میں محفوظ ہیں، ایک استنبول کے کتب خانہ ”فیض اللہ آفندی“ میں اور دوسرا نسخہ انقرہ کی لائبریری میں محفوظ ہے۔^(۲)

۶- مصنف حماد بن سلمة البصری (المتوفی ۱۶۷ھ)۔^(۳)

۷- مصنف الیث بن سعد (المتوفی ۱۷۵ھ)۔^(۴)

۸- جامع سفیان الثوری المتوفی بالبصرة ۱۶۰ھ او ۱۶۱ھ۔^(۵)

۹- جامع سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ

(۱) امام یحییٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ: ”میں نے وکیع بن جراحؒ سے زیادہ افضل کوئی شخص نہیں دیکھا۔“ ان سے عرض کیا گیا کہ: ”کیا ابن المبارکؒ بھی ان سے زیادہ افضل نہیں؟“ تو فرمایا کہ: ”امام ابن المبارکؒ کی بھی ایک فضیلت اور شان ہے، لیکن میں نے وکیعؒ سے افضل کوئی نہیں دیکھا۔“ حضرت وکیع بن الجراحؒ قائم اللیل، صائم النہار تھے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، نیز امام احمدؒ نے فرمایا کہ: ”میری آنکھوں نے وکیعؒ جیسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے علم کی حفاظت کرنے والا اور علم کو یاد رکھنے والا وکیعؒ سے زیادہ کوئی نہیں دیکھا۔“ تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۲۶۶، شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۵۰۔

(۲) يقال له جامع ابی عروۃ ایضاً، الرسالة المستطرفة ص: ۴۰۔

(۳) حضرت شہابؒ نے فرمایا کہ: ”حماد بن سلمہ کا شمار ابدال میں ہوتا تھا۔“ نیز یہ فصیح اللسان اور عربیت میں امام تھے اور ان کی حدیث شریف میں کئی تصانیف ہیں۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۲۶۲۔

(۴) حضرت امام شافعیؒ، حضرت لیث بن سعدؒ کی وفات پر افسوس کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ: ”وہ حضرت امام مالک سے افتخ تھے۔“ حضرت ابن وہبؒ نے فرمایا کہ: ”اگر امام لیثؒ اور امام مالکؒ نہ ہوتے تو ہم گمراہ ہو جاتے۔“ ان کی کثیر تصنیفات ہیں۔ (تذکرۃ الحفاظ للذهبی)۔

(۵) الرسالة المستطرفة ص: ۴۰، امام شعبہؒ اور امام یحییٰ بن معینؒ، حضرت سفیان ثوریؒ کو ”امیر المؤمنین فی الحدیث“ کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۲۵۰۔

یہ مرتب علی الأبواب الفقہیہ ہے، سفیان بن عیینہ کی ایک تفسیر بھی ہے، ان کی وفات مکہ مکرمہ میں ۱۹۸ھ میں ہوئی۔^(۱)

۱۰۔ کتاب الزہد والرقاق

یہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جن کی ولادت ۱۱۸ھ یا ۱۲۰ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ یا ۱۸۲ھ میں ہوئی۔ عبداللہ بن المبارک حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت امام مالکؒ کے بھی۔ مذہباً حنفی تھے، مگر مالکیہ بھی ان کو اپنے اصحاب میں شمار کرتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے ”بستان المحدثین“، ان کی ایک تالیف ”الاستیذان“ بھی ہے۔^(۲)

۱۱۔ کتاب الآثار للامام محمد رحمہ اللہ

وہو مرتب علی الأبواب الفقہیہ فی مجلدة لطيفة۔ یہ کتاب ہمارے مدارس میں داخل نصاب ہے۔^(۳)

(۱) رسالة المستطرفة حوالہ بالا۔ امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ: ”اگر مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو علم حجاز رخصت ہو جاتا۔“ حضرت ابن وہبؒ نے فرمایا کہ: ”میرے علم میں ابن عیینہ سے بڑھ کر علم تفسیر کو جاننے والا کوئی نہیں۔“ امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد ہے کہ: ”ابن عیینہ سے بڑھ کر میرے علم میں سنن کو جاننے والا کوئی نہیں۔“ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۵۴۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص: ۴۶، ۴۷۔ امام عبداللہ بن المبارکؒ کی تصانیف بہت ہیں اور ان کی ایک منفرد شان یہ تھی کہ ایک سال حج فرماتے اور ایک سال جہاد کرتے۔ (شذرات الذهب) علاوہ ازیں حضرت ابن المبارکؒ کی ایک کتاب ”الجهاد“ بھی ہے اور آپ جہاد کے سلسلے میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والے ہیں۔ الرسالة المستطرفة ص: ۴۵۔

(۳) الرسالة المستطرفة ص: ۴۰، ۴۱۔ امام محمدؒ کی ولادت ۱۰۲ھ میں اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی، کتاب الآثار کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ کسی عالم کی ہمیں اتنی فقہ کی کتب نہیں پہنچیں جتنی امام محمدؒ کی تصانیف و کتب پہنچی ہیں، بلکہ امام محمدؒ کی کتب مذاہب عالم کی فقہ کے لئے مدار اور بنیاد ہیں، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ: ”اللہ نے دو آدمیوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی، حدیث میں امام ابن عیینہؒ کے ذریعہ اور فقہ میں امام محمدؒ کے ذریعہ۔“ ایک دوسری روایت امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ: ”جس قدر (امام) محمدؒ کا مجھ پر احسان ہے اس قدر علم اور اسباب دنیا میں کسی اور کا مجھ پر احسان نہیں۔“ ”کتاب الآثار“ دراصل امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تالیف ہے، جب آپؒ نے اسے تالیف فرمایا تو آپ کے کئی تلامذہ نے اسے روایت فرمایا، اب جو ”کتاب الآثار“ ہمارے دیار میں مشہور اور متداول ہے یہ دراصل حضرت امام محمدؒ نے اپنے استاذ حضرت امام اعظمؒ سے روایت کی ہے۔

۱۲- کتاب الذکر والدعاء للإمام ابی یوسف (المتوفی ۱۸۲ھ)^(۱)

۱۳- کتاب السیرة لابن شہاب الزہری (المتوفی ۱۲۳ھ او ۱۲۴ھ او ۱۲۵ھ)

وهو اول من ألف في السيرة، قال بعضهم اول سيرة في الإسلام سيرة

الزہری.^(۲)

۱۴- السیرة لأبی بکر محمد بن اسحاق (المتوفی ۱۵۱ھ او ۱۵۲ھ او ۱۵۳ھ)

وهی التي هذبها ابن هشام، فصارت تنسب اليه.^(۳)

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں حدیث کی تدوین نہایت عظیم الشان پیمانے پر ہوئی، علم حدیث کو مختلف فنون پر تقسیم کر کے ہر فن میں عظیم الشان تصانیف معرض وجود میں آئیں، اور کتب حدیث کو متنوع ترتیبوں کے ساتھ تالیف کیا گیا، اسی صدی کے نصفِ آخر میں صحاح ستہ تالیف ہوئیں، ان میں سے ہر کتاب کا مفصل تعارف اس کتاب کے درس میں آئے گا، یہاں صحاح ستہ کے علاوہ باقی کتب حدیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱- مصنف عبدالرزاق

”مُصَنَّف“ قدیم اصطلاح کے مطابق بمعنی السنن ہے، یہ ابواب فقہیہ پر مرتب ہے، اس کی اکثر احادیث ثلاثی ہیں، صحاح ستہ میں بھی اس کی بہت سی روایتیں آئی ہیں، عرصے سے

(۱) الرسالة المستطرفة ص: ۲۸، سب سے پہلے ”قاضی القضاة“ کا لقب امام ابو یوسف کو دیا گیا اور آپؒ نے امام اعظمؒ کے مذہب کی بنیاد پر اصول فقہ میں کتب لکھیں۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۰۱۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص: ۹۰، اس کے علاوہ الرسالة المستطرفة ص: ۹۱ میں امام زہریؒ کی ایک اور کتاب ”المغازی“ کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، نیز تہذیب التہذیب ج: ۵ ص: ۲۶۸ میں ابوالثرثادہ کا یہ قول منقول ہے: ”کنا

نکتب الحلال والحرام وکان ابن شہاب یکتب کلما سمع فلما احتیج الیہ علمت أنه أعلم الناس“ اور اسی مضمون کا ایک منقولہ صالح بن کیسانؒ سے بھی منقول ہے، حوالہ بالا۔ اور اکمال تہذیب الکمال ج: ۱۰

ص: ۳۵۳ میں علامہ دراوردیؒ کا یہ قول منقول ہے: ”اول من دوّن العلم وکتبه ابن شہاب“۔

(۳) الرسالة المستطرفة ص: ۹۰۔

یہ کتاب نایاب تھی اور طبع نہیں ہوئی تھی، چند سال قبل مجلسِ علمی نے اسے بیروت سے آب و تاب سے طبع کر کے شائع کیا ہے۔

عبدالرزاق، معمر بن راشد کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، یہ ان کی صحبت میں سات سال رہے، امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ ان کے بالواسطہ شاگردوں میں سے ہیں۔

۲۔ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ

یہ بھی ابوابِ فقہیہ پر مرتب ہے، چونکہ یہ خود عراقی ہیں، لہذا فقہاءِ عراق کے فقہی مذاہب سے خوب واقف ہیں، اور ان کے دلائل بھی ان کی کتاب میں سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں، یہ بخاری و مسلم جیسے جلیل القدر محدثین کے استاذ ہیں، یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔^(۲)

۳۔ مسند احمد بن حنبلؒ

حضرت امام احمد رحمہ اللہ نے اس میں اٹھارہ مسندات بیان کی ہیں، یہ کتاب امام احمدؒ نے صرف یادداشت کے طور پر جمع فرمائی تھی، جو تیس ہزار احادیث پر مشتمل تھی، مگر ترتیب و تہذیب سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہو گیا، بعد میں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو بڑے درجے کے محدث تھے، اس کو مرتب کیا، اور تقریباً دس ہزار احادیث کا اس میں اضافہ بھی کیا،^(۳) چنانچہ اب اس کی احادیث تقریباً چالیس ہزار ہیں، یہ چھپ چکی ہے، بعد کے علماء نے اسے ابوابِ فقہیہ پر مرتب کیا، ”الفتح الربانی“ کے نام سے یہ موبِ شکل میں بھی چھپ چکی ہے۔

۴۔ مسند ابی داؤد الطیالسیؒ

یہ ابوداؤد سجستانی نہیں جن کی سنن صحاحِ ستہ میں سے ہے، بلکہ یہ ان سے مقدم ہیں،

(۱) امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمامؒ کی ولادت ۱۲۶ھ میں اور وفات ۲۱۱ھ میں ہوئی۔ میزان الاعتدال ج: ۲ ص: ۶۰۹۔
(۲) آپؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام علی ابن المدینیؒ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابو عبیدہؒ نے فرمایا کہ: ”کتاب کو ترتیب دینے میں امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کو خصوصی مہارت حاصل ہے۔“ آپ کی اس مصنف کے علاوہ بھی کئی تصنیفات ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۳) مقدمہ کتاب ج: ۱ ص: ۱۹، ۲۰۔ آپؒ کے بارے میں امام علی ابن المدینیؒ کا ارشاد ہے کہ: ”ان الله ايد هذا الدين بابي بكر الصديق يوم الردة وباحمد بن حنبل يوم المحنة.“ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۴۳۲۔ مسند احمد اب مزید تحقیق کے ساتھ بیروت سے پچاس جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

ان سے ابوداؤد سجستانی غالباً ایک یا دو واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔^(۱)

۵- سنن الدارمی

یہ عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی کی تالیف ہے، جو امام مسلم وغیرہ ائمہ محدث کے استاذ ہیں، یہ کتاب درحقیقت ”سنن“ ہے، اصطلاح کے خلاف مُسند کے نام سے مشہور ہوگئی، اس میں مُثلاثیات، بخاری سے زیادہ ہیں، بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے، یہ طبع ہوچکی ہے۔^(۲)

۶- مسند البزار

یہ ابوبکر البزار رحمہ اللہ کی تالیف ہے، اسے ”المسند الکبیر“ بھی کہتے ہیں، ”بزار“ بتقدیم الزاء المعجمة علی الراء المهملة ہے، تخم فروش کو کہتے ہیں، ان کی مسند معطل ہے، یعنی اس میں علل احادیث بھی بیان کی گئی ہیں۔^(۳)

۷- مُسند ابی یعلیٰ

یہ کتاب مسند بھی ہے اور سنن بھی، یعنی یہ ابواب فقہیہ پر مرتب ہے مگر ہر باب کی احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے، ابویعلیٰ کی ایک مُعجم بھی ہے، جو اس کتاب کے علاوہ ہے۔^(۵)

(۱) امام عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ: امام ابوداؤد الطیالسی ”اصدق الناس“ تھے، امام علی ابن المدینی نے فرمایا کہ: ”میں نے امام ابوداؤد سے زیادہ حافظ والا شخص نہیں دیکھا۔“ مأخذہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۲، تاریخ بغداد ج: ۹ ص: ۲۷، تہذیب الکمال ج: ۱۱ ص: ۳۰۵۔

(۲) یہ اصطلاحات آگے ”انواع المصنفات فی علم الحدیث“ کے عنوان کے تحت بیان ہوں گی۔ ریفح (۳) اس سنن میں تقریباً ۳۳۷۵ روایات ہیں، امام مسلم نے آپ سے تقریباً تہتر احادیث نقل کی ہیں، آپ نے ایک تفسیر بھی تالیف فرمائی، امام ابن ابی الحاتم نے آپ کو ”امام اہل زمانہ“ قرار دیا مأخذہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۳۰ و مقدمة مسند الدارمی و تذکرة الحفاظ للذهبی ج: ۲ ص: ۵۳۵۔

(۴) آپ نے آدم بن ابی ایاس سے اس وقت روایت کی جب آپ کی عمر دس سال سے بھی کم تھی، اور آپ کی اس مسند کے علاوہ بھی کئی تألیفات ہیں، اس مسند کو ”البحر الزخار“ بھی کہا جاتا ہے، حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ ”مسند البزار“ میں تعالیل کا جو بیان ہے وہ کسی اور مسند میں نہیں، اس مسند میں تقریباً ۴۰۷۸ روایات ہیں اور یہ مسند ۹ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۲۰۹۔

(۵) یہ مسند ۱۶ جلدوں میں بیروت سے شائع ہوچکی ہے، اور اس میں تقریباً ۷۵۵۵ روایات ہیں، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۲۵۰ و مقدمہ مسند ابی یعلیٰ۔

۸- المعاجم الثلاثة للطبرانیؒ

یہ تین کتابیں ہیں: المعجم الكبير، المعجم الأوسط، المعجم الصغير۔
 ”الکبیر“ میں احادیث، صحابہ کی ترتیب پر ہیں۔ ”الأوسط“ میں امام طبرانی نے احادیث کو اپنے شیوخ کے اسماء پر مرتب کیا، اور ان کے شیوخ ایک ہزار ہیں، نیز ”الأوسط“ میں انہوں نے اپنے شیوخ کی غرائب خاص طور سے بیان کی ہیں، اور ”الصغير“ میں ان شیوخ کی روایتیں ذکر کی ہیں جن سے انہوں نے صرف ایک ایک حدیث حاصل کی۔^(۱)

۹- مُسند عبد بن حمیدؒ

ان کا پورا نام عبد الحمید بن حمید ہے، تحفياً عبد بن حمید کہا جاتا ہے۔^(۲)

طبقات الرواة

(من حیث الضبط وملازمة الشيخ)

راویوں کے طبقات مختلف حیثیتوں سے مختلف بیان کئے گئے ہیں، حفظ و اتقان اور تعلق مع الاستاذ کے اعتبار سے ان کے پانچ طبقات ہیں، ان کو سب سے پہلے علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب ”شروط الائمة الخمسة“ میں بیان کیا ہے۔

- الاولی :- کامل الضبط كثير الملازمة بالاستاذ.
- الثانية :- کامل الضبط قليل الملازمة بالاستاذ.
- الثالثة :- قليل الضبط كثير الملازمة بالاستاذ.
- الرابعة :- قليل الضبط قليل الملازمة بالاستاذ.

(۱) آپؒ کو ”مسند الدنيا“ کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے، آپؒ کی تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے، ”المعاجم الثلاثة“ آپؒ کی مشہور ترین تألیفات ہیں۔ مأخذ شذرات الذهب ج: ۳ ص: ۳۰ و تذکرۃ الحفاظ للذهبی ج: ۳ ص: ۹۱۲۔

(۲) آپؒ سے امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر حضرات ائمہ محدثین نے روایات نقل کی ہیں، اور امام بخاریؒ نے بھی ”دلائل النبوة“ میں ایک روایت آپؒ سے نقل کی ہے، آپؒ کی دیگر تصانیف میں ایک تفسیر بھی ہے۔ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۲۰، و تذکرۃ الحفاظ للذهبی ج: ۲ ص: ۵۳۳۔

الخامسة :- الضعفاء والمجاهيل. ^(۱)

طبقات الرواة

(من حيث العصر واللقاء)

تاریخی اعتبار سے راویوں کے بارہ طبقات ہیں، اور رجال کی کتابوں میں جب کسی راوی کا طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو عموماً اس سے مراد یہی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”تقریب التہذیب“ میں بیان فرمایا، ^(۲) وہ طبقات یہ ہیں:-

۱- صحابہ رضی اللہ عنہم، خواہ کسی رتبے کے ہوں۔

۲- کبار التابعین، جیسے سعید بن المسیب رحمہ اللہ۔

۳- الطبقة الوسطیٰ من التابعین، جیسے حسن البصری و محمد بن سیرین رحمہما اللہ۔

۴- وسطیٰ کے بعد والا طبقہ، جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے زہری و قتادہ رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال تاریخی حقائق کی بناء پر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق بھی اسی طبقہ سے ہے کیونکہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبیض الصحیفہ بمناقب ابی حنیفہ“ میں اور حافظ ابو معشر عبدالکریم الطبرئیؒ نے اس موضوع پر اپنے ایک مستقل رسالے میں متعدد صحابہ کرامؓ سے امام ابوحنیفہؒ کے سماع کی صراحت کی ہے۔

۵- الطبقة الصغریٰ من التابعین، جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کو دیکھا لیکن ان سے روایت نہیں کی، جیسے سلیمان الأعمش رحمہ اللہ۔

۶- وہ حضرات جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، مثلاً: ابن جریج رحمہ اللہ۔

۷- کبار اتباع تابعین، جیسے امام مالک و سفیان ثوری رحمہما اللہ۔

۸- الطبقة الوسطیٰ من اتباع التابعین، جیسے سفیان بن عیینہ اور اسماعیل ابن عُلَیَّة۔

(۱) مقدمة فتح الملہم ملخصاً ج: ۱ ص: ۲۲۲، وشروط الائمة الخمسة ص: ۸۰، ۷۹ ومعارف

السنن ج: ۱ ص: ۲۰.

(۲) ج: ۱ ص: ۵۔

۹- الطبقة الصغرى من اتباع التابعين، جیسے امام شافعی و ابو داؤد الطیالسی و عبد الرزاق

رحمہم اللہ۔

۱۰- كبار الأخذین عن تبع الاتباع، جیسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۱۱- الطبقة الوسطى منهم، جیسے امام بخاری و امام ذہلی رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال ہے کہ

بظاہر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طبقے میں شامل ہیں۔ (رفیع)

۱۲- الطبقة الصغرى منهم، جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ۔

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقات پہلی دو صدی ہجری کے ہیں، تیسرے سے آٹھویں

طبقہ تک دوسری صدی ہجری کے، اور نویں طبقہ سے آخری طبقہ تک تیسری صدی ہجری کے ہیں۔

مختصراً کتب رجال میں راوی کے استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی

بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”تقریب التہذیب“ میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے ان

کی پیروی کی، اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھا جاتا ہے کہ: ”من الخامسة“ جس کا مطلب

یہ ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے طبقہ صغریٰ سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے ایک دو صحابہ کی زیارت تو

کی ہے، لیکن ان سے کوئی روایت نہیں کی۔

انواع المصنفات فی علم الحدیث

کتب حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں، مراجعت الی الکتب اور ان سے استفادے کے

لئے ان اقسام کا جاننا نہایت ضروری ہے، اہم اقسام یہ ہیں:-

۱- الجوامع: یہ جامع کی جمع ہے، ”جامع“ حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جو

احادیث کے تمام مضامین پر مشتمل ہو، احادیث کے مضامین بنیادی طور پر کل آٹھ ہیں جو اس

شعر میں جمع ہیں:-

سیر آداب و تفسیر و عقائد

فتن اشرار و احکام و مناقب

عقائد:- وہ مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

سیر:- سیرۃ کی جمع ہے، یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ

کے حالات و واقعات پر مشتمل ہیں۔

آداب:- ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آدابِ معاشرہ، مثلاً: کھانے پینے، اُٹھنے بیٹھنے اور لوگوں سے ملنے جلنے وغیرہ کے آداب۔

تفسیر:- یعنی قرآنِ کریم کی تفسیر۔

فِتْنٌ:- فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ فتنے اور صبر آزمائیاں واقعات جن کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔

أَشْرَاطُ:- یعنی علاماتِ قیامت۔

أَحْکَام:- احکامِ عملیہ جن پر فقہ مشتمل ہے، ان کو ”السُّنَن“ بھی کہا جاتا ہے۔

مَنَاقِب:- مَنَقِبَةُ کی جمع ہے، یعنی صحابہ، صحابیات اور مختلف قبائل و امکنہ کے فضائل۔

جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے ”جامع“ کہا جاتا ہے، کجامع البخاری، وجامع الترمذی، اور صحیح مسلم کے بارے میں بعض علماء نے فرمایا کہ یہ ”جامع“ نہیں ہے کیونکہ اس میں تفسیر کا حصہ بہت کم ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی ”جامع“ ہے اور اس میں تفسیر کی احادیث اگرچہ کتاب التفسیر میں بہت کم ہیں لیکن بہت سی احادیثِ تفسیر، صحیح مسلم ہی کے دیگر ابواب میں آگئی ہیں۔

۲- الْمَسَانِيد: مُسْنَد کی جمع ہے، ”مسند“ حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں احادیث صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کی گئی ہوں، (وہ ترتیب خواہ حروفِ الہجاء کے مطابق ہو یا سابقیت فی الاسلام کے اعتبار سے یا افضلیتِ قبائل کے اعتبار سے) کمسند الامام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۳- الْمَعْجَم: الْمُعْجَم کی جمع ہے، مشہور یہ ہے کہ معجم، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں مؤلف، احادیث کو شیوخ کی ترتیب سے جمع کرے:- کالمعجم الکبیر، والمعجم الصغیر، والمعجم الأوسط للطبرانی۔

لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس تعریف کو غلط قرار دے کر صحیح تعریف یہ فرمائی ہے کہ: معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جو حروفِ تہجی کی ترتیب پر لکھی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرامؓ میں ہو یا اساتذہ و شیوخ میں، اس تعریف کی رُو سے المسند اخص

اور المعجم اعم ہے۔^(۱)

۴- الاجزاء: الجزء کی جمع ہے، ”جامع“ کے بیان میں جن مضامین ثمانیہ کا ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی ایک مضمون کے مسئلہ جزئیہ کی احادیث جس کتاب میں جمع کر دی جائیں اس کو اصطلاحِ محدثین میں ”الجزء“ کہا جاتا ہے، کجزء القراءة للبخاری وجزء رفع الیدین لہ، یا مثلاً: ایک محدث نے روایتِ باری تعالیٰ کی احادیث ایک کتابچہ میں جمع کر دیں، اس کو ”الجزء“ کہا جائے گا۔^(۲)

۵- الاربعینات: جمع الاربعین، بمعنی ”چہل حدیث“، اربعین اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب یا ابواب متفرقہ کی ذکر کی گئی ہوں۔^(۳)

۶- المفرد: اُس کتاب حدیث کو کہتے ہیں جن میں کسی ایک شخص کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں، مثل احادیث ابی ہریرہؓ یا احادیث حذیفہؓ۔^(۴)

۷- الغریبہ: وہ کتاب جس میں کسی تلمیذ کی صرف وہ حدیثیں جمع کی گئی ہوں جن کی وہ اپنے شیوخ سے روایت کرنے میں متفرد ہے، یعنی جو کسی تلمیذ کے صرف تفردات پر مشتمل ہو۔^(۵)

۸- المشیخات: جمع المشیخہ، وہ کتاب جس میں ایک یا متعدد شیوخ کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں اور شیوخ میں کوئی ترتیب قائم نہ کی گئی ہو۔^(۶)

(۱) لامع البراری ج: ۱ ص: ۲۲۹ وکذا فی الرسالة المستطرفة ص: ۱۰۸، مزید چند معاجم کے نام یہ ہیں: معجم الصحابة لاحمد بن علی الهمدانی ومعجم الشيوخ لابی بکر الاسماعیلی، حوالہ بالا۔

(۲) مزید چند اجزاء کے نام یہ ہیں: جزء ابن نجید (المتوفی ۳۶۵ھ)، وجزء الفیل لابی بکر عمرو بن السماک (المتوفی ۳۴۳ھ)، بحوالہ ”بُستان المحدثین“ ص: ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۳) چند اربعینات کے نام یہ ہیں: الاربعین لأبی القاسم عبدالکریم القشیری (المتوفی ۳۶۵ھ)، والاربعین لأبی بکر محمد بن حسین البغدادی (المتوفی ۳۶۰ھ)، والاربعین لابن حجر العسقلانی، بحوالہ ”بُستان المحدثین“ ص: ۲۶۲۔

(۴) مقدمہ فتح السلفیہ اور جیسے کتاب الأفراد للدارقطنی اور کتاب الأفراد لأبی حفص بن شاہین، بحوالہ الرسالة المستطرفة ص: ۹۵۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۳۔

(۶) جیسے المشیخة للحافظ أبی یعلیٰ الخلیلی والمشیخة لأبی یوسف بن جَوَّان ومشیخة القاضي عیاض ومشیخة الشیخ ابی حفص عمر بن محمد السہروردی، حوالہ سابقہ ص: ۱۱۲۔

۹- المستدرک: وہ کتاب جس میں ایسی حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو کسی اور کتاب کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں مگر اُس میں درج نہ ہوں، کالمستدرک للحاکم أبی عبد اللہ النیسابوریؒ، کہ اس میں انہوں نے صحیحین پر استدراک کیا ہے، یعنی وہ حدیثیں ذکر کی ہیں جو ان کے نزدیک بخاری یا مسلم یا دونوں کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، مگر صحیحین میں موجود نہیں۔

۱۰- الاطراف: طرف کی جمع ہے، وہ کتاب حدیث جس میں حدیث کے شروع اور آخر کا صرف اتنا حصہ ذکر کیا گیا ہو جس سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو کہ فلاں فلاں کتب سے یہ حدیث لی گئی ہے۔^(۱)

۱۱- الصحيح: وہ کتاب حدیث جس میں صرف احادیث صحیحہ ذکر کی گئی ہوں، الا یہ کہ متابعت یا استشہاد کے لئے حسن بھی آجاتی ہوں۔

تنبیہ: - جن مضامین ثمانیہ کا ذکر ”جامع“ کے بیان میں ہوا ہے، اگر کوئی کتاب ان میں سے صرف ایک مضمون پر مشتمل ہو تو اسے عموماً اسی مضمون کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً جو کتاب صرف احکام فقہیہ پر مشتمل ہو اسے ”السُنن“ کہا جاتا ہے، کسنن أبی داؤد و سنن النسائی و سنن ابن ماجہ و سنن البیہقی، اور جو کتاب مثلاً صرف سیرت پر مشتمل ہو اسے ”السیرة“ کہا جاتا ہے، اور جو مناقب پر مشتمل ہو اسے ”المناقب“۔

۱۲- المُستخرج: یہ وہ قسم ہے جس میں کسی ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی وہ سندیں ذکر کی جائیں جن میں اصل کتاب کے مؤلف کا واسطہ نہ آئے، بلکہ وہ سندیں اس مؤلف کے شیخ یا اُوپر کے شیخ سے مل جائیں، اور اس عمل کو ”الاستخراج“ کہا جاتا ہے۔^(۲)

۱۳- العِلل: اس قسم میں ان اسباب و علل کا بیان ہوتا ہے جو سند حدیث میں موجب طعن ہیں، ککتاب العِلل للبخاری، و کتاب العِلل لمسلم، و کتاب العِلل للترمذی۔

۱۴- المُسلسلات: المسلسل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی روایت میں اس

(۱) جیسے اطراف الصحیحین لأبی مسعود ابراہیم بن محمد الدمشقی، اور اطراف الکتب الخمسة لأبی العباس احمد بن ثابت الأصبهانی اور اطراف الکتب العشرة للحافظ ابن حجر۔ حوالہ بالا ص: ۱۲۹۔

(۲) جیسے المستخرج علی صحیح مسلم لأبی نعیم الأصفهانی و علی صحیح البخاری لأبی نعیم الأصبهانی (المتوفی ۴۳۰ھ)۔

کی سند کے تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کی سند کے تمام راوی حفاظ ہوں، یا فقہاء ہوں، یا اس کے ہر راوی نے اس کی روایت کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً: مصافحہ کیا ہو اور جن کتابوں میں ایسی حدیثیں جمع کی جائیں ان کو ”المسلسلات“ کہا جاتا ہے۔^(۱)



(۱) جیسے المسلسل بالاولیۃ لأبی طاهر عماد الدین احمد بن محمد الأصبہانی (المتوفی ۵۷۶ھ) اور جیسے الجوهر المفصلات فی الأحادیث المسلسلات لأبی القاسم قاسم بن محمد القرطبی المعروف بابن طلیسان (المتوفی ۶۳۲ھ) اور المسلسلات الکبریٰ لجلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ) بحوالہ الرسالة المستطرفة ص: ۷۱ تا ۷۳۔

مقدمة الكتاب

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الصَّحَاحُ الْمَجْرَدَةُ

کتبِ حدیث کی ایک قسم ”الصَّحیح“ کا بیان اُوپر ہو چکا ہے، مگر چونکہ ایسی کتابوں کو بھی تغلیباً ”الصَّحیح“ کہہ دیا جاتا ہے جن میں ”صحیح“ کے علاوہ ”حسن“ وغیرہ احادیث بھی اصلۃً (مسائل پر استدلال کرنے کے لئے) آگئی ہوں، لہذا الصَّحاح کو ایسی کتابوں سے ممتاز کرنے کے لئے ”المَجْرَدَةُ“ کی قید بڑھادی جاتی ہے، ”الصَّحیح المَجْرَدُ“ اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں اصلۃً (یعنی مسائلِ دینیہ پر استدلال کرنے کے لئے) صرف صحیح حدیثیں ہوں، اگرچہ متابعت و استشہاد کے طور پر قدرے کم درجہ کی حدیثیں بھی ہوں، جیسے الصحیحین للبخاری و مسلم۔

أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ فِي الصَّحِيحِ الْمَجْرَدِ

صحیح مجرّد میں سب سے پہلی تصنیف جامع البخاری ہے، اور اس کے متصل بعد صحیح مسلم کی تکمیل ہوئی، ”المؤطا للإمام مالک“ اپنی جلالتِ شان کے باوجود صحیح مجرّد میں شمار نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغیات بھی بکثرت موجود ہیں۔^(۱)

بلاغیات سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو امام مالک نے لفظ ”بلغنی“ سے ذکر کی ہیں اور ان کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا ہے، یعنی تعلیقات کے قبیل سے ہیں۔

اشکال ہوتا ہے کہ ایسی حدیثیں تو بخاری میں بھی بصورتِ تعلیقات بکثرت موجود ہیں، اور مسلم میں بھی قلت کے ساتھ موجود ہیں، لہذا صحیحین کو بھی صحیح مجرّد میں شمار نہیں کرنا چاہئے؟

جواب یہ ہے کہ صحیحین میں جو حدیثیں صورۃً منقطع نظر آتی ہیں، محدثین کی صراحت کے مطابق وہ بھی دراصل سب متصل ہیں، کیونکہ ان کی سندوں کو محض تخفیف یا کسی اور مصلحت

(۱) مقدمہ فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۲۶۱ و کذا فی معرفة انواع علم الحدیث لابن الصلاح ص: ۸۴۔

سے وہاں حذف کر دیا گیا ہے، لیکن جب ان کی سندوں کی تحقیق کی گئی تو اتصالِ سند ثابت ہو گیا اور جن احادیث معلقہ کو صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سب معیارِ صحت پر پوری اُتریں، چنانچہ بسا اوقات وہی حدیث صحیح سند کے ساتھ بخاری یا مسلم میں دوسری جگہ موجود ہوتی ہے، یا کسی اور کتاب میں اس کی سند قوت اور صحت کے ساتھ مل جاتی ہے، شیخ عمرو بن الصلاح نے اس کی صراحت کی ہے۔^(۱)

”الصحاح الستة“ کا لفظ جو مشہور و معروف ہے، اس میں صحیحین کے علاوہ جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کو شمار کیا جاتا ہے، لیکن لفظ ”صحاح“ کا اطلاق ان چار کتابوں پر حقیقت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ ان کتابوں میں حسن وغیرہ احادیث بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں، حتیٰ کہ سنن ابن ماجہ میں تو متعدد حدیثیں نہایت ضعیف ہیں، اور بعض کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے، لہذا ان کو صحاح میں شمار کرنا صحیح نہیں، محض تغلیباً صحاح میں شمار کیا جاتا ہے۔

طبقات کتب الحدیث من حیث الصحة

والشہرة والقبول

صحت و شہرت اور قبولیت کے اعتبار سے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتبِ حدیث کے چار طبقات بیان کئے ہیں:-^(۲)

الطبقة الأولى:-^(۳) یہ تین کتابوں میں منحصر ہے، صحیح بخاری، صحیح مسلم اور المؤطا لما لک، مؤطا مالک کی تمام احادیث مرفوعہ محدثین کے نزدیک صحیح ہیں، اور جب تک بخاری اور مسلم کی تالیف نہیں ہوئی تھی، قرآن کریم کے بعد اس کو صحیح ترین کتاب سمجھا جاتا تھا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے:-

(۱) کذا فی مقدمة النووی ص: ۱۴ و کذا فی معرفة انواع علم الحدیث ص: ۹۲ تا ۹۳۔

(۲) حجة الله البالغة ج: ۱ باب ۷ ص: ۳۸۱۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے طبقہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی کتاب میں دو صفات کامل طور پر جمع ہو جائیں تو اس کتاب کا شمار ”طبقہ اولیٰ“ میں ہوگا، پہلی صفت ”الصحة“ اور دوسری صفت ”الشہرة“۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۱۔

ما علی وجه الارض بعد کتاب اللہ اصح من کتاب مالک^(۱)۔
لیکن چونکہ صحیحین میں موطا کی تمام احادیث مرفوعہ شامل کردی گئی ہیں، اس لئے
متاخرین کی نظریں زیادہ تر بخاری و مسلم پر مرکوز ہو گئیں، اور موطا کی شہرت کی جگہ ان دونوں
کتابوں نے لے لی، کیونکہ یہ دونوں کتابیں موطا کی احادیث مرفوعہ سے تقریباً دس گنی زیادہ
احادیث پر مشتمل ہیں۔

الطبقة الثانية: -^(۲) اس طبقہ میں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی الصغریٰ
شامل ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

کاد مسند احمد یكون من جملة هذه الطبقة.^(۳)

احقر کا خیال ہے کہ سنن ابن ماجہ اور ”المختارۃ لضياء الدین المقدسی“ کا شمار بھی
اسی طبقہ میں ہے۔

الطبقة الثالثة: -^(۴) اس میں سنن الدارقطنی، کتب البیہقی والطحاوی
والطبرانی، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، مسند ابی داؤد الطیالسی وغیرہ
شامل ہیں۔

اس طبقہ کی کتابوں میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب،
ثابت، مقلوب احادیث ہیں، اگرچہ ان پر نکارتِ مطلقہ کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔^(۵)

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۱۔ نیز دیکھئے: معرفة انواع علوم الحديث لابن الصلاح ص: ۸۴۔
(۲) حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ”طبقہ ثانیہ“ میں وہ کتب شمار ہوں گی جن کے مؤلفین
وثوق، عدالت اور حفظ میں مشہور ہوں، اور فنونِ حدیث میں بھی ماہر ہوں اور جن شرائط کو انہوں نے اپنے اوپر لازم کیا
ہے ان میں کبھی تساہل سے کام نہ لیا ہو اور ان کے بعد ہر زمانہ کے محدثین اور فقہاء نے ان کتابوں کو قبول کیا ہو، البتہ
اس طبقہ کی کتب طبقہ اولیٰ کی کتب کے درجہ کو نہیں پہنچتیں..... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة
ج: ۱ ص: ۳۸۴۔

(۳) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۲ نیز حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۴۔

(۴) اس طبقہ میں ان مسانید، جوامع اور مصنفات کو شمار کیا گیا ہے جو حضرت امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے زمانہ سے پہلے
اور ان کے زمانہ میں اور ان کے بعد وجود میں آئیں، اس طبقہ کی کتب میں ہر قسم کی احادیث ہوتی ہیں اور طبقہ ثانیہ کی
کتب کی طرح یہ کتب زیادہ مشہور و معروف نہیں ہوئیں..... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة حوالہ بالا۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۲۔

الطبقة الرابعة: (۱)۔ اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتب حدیث کو شمار کیا جاتا ہے: کتاب الضعفاء لابن حبان، وکامل ابن عدی، وکتب الخطیب و ابی نعیم والجوزقانی وابن عساکر، وابن نجار، والدیلمی۔ وکاد مسند الخوارزمی یكون من هذه الطبقة۔
 (۲) اس طبقہ کی کتب میں اسرائیلیات، موقوفات، کلام حکماء و واعظین کو بھی جمع کر دیا گیا ہے۔

الصحاح المجردة الزائدة على الصحيحين

صحیحین کے علاوہ بھی کئی کتابوں کو ان کے مصنفین نے ”صحاح مجردہ“ میں شمار کیا ہے جو یہ ہیں:

۱- المستدرک للحاکم ابی عبد اللہ النیسابوری۔

۲- وصحیح ابن خزیمہ۔

۳- وصحیح ابن حبان۔

۴- والسنن الصحاح لسعيد بن السكن۔

۵- والمختارة لضياء الدين المقدسي۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگرچہ ان کے مؤلفین نے جو حدیثیں اپنی ان کتابوں میں ذکر کی ہیں، وہ سب ان کے نزدیک معیارِ صحت پر پوری اُترتی تھیں، مگر ناقدین حدیث نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے ہر کتاب میں غیر صحیح احادیث بھی بکثرت آگئی ہیں، حتیٰ کہ مستدرک حاکم میں تو علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے تقریباً سو حدیثیں موضوع بھی شمار کی ہیں۔ (۳)

(۱) اس طبقہ میں ان کتب کا شمار ہوتا ہے جن کے مؤلفین نے ایک طویل زمانہ کے بعد اس بات کا قصد کیا کہ ان روایات کو جمع کریں جو طبقہ اوّل اور ثانیہ کی کتب میں نہیں تھیں۔ الخ۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۵۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم حوالہ بالا۔

(۳) اور ان کو ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۲) رفیع۔

قال الذہبی: وهذا الأمر مما يتعجب منه فان الحاكم كان من الحفاظ البارعين في هذا الفن ويقال ان السبب في ذلك انه صنفه في اواخر عمره وقد عشرته غفلة وكان ميلاده ۳۲۱ھ ووفاته ۴۰۵ھ فيكون عمره اربعا وثمانين سنة. وقال الحفاظ ابن حجر: انما وقع للحاكم التساهل لانه سَوَد الكتاب لينقحه فعاجلته المنية ولم يتيسر له تحريره وتنقيحه، قال وقد وجدت في قريب نصف الجزء الثاني من تجزئة من المستدرک ”الى هنا انتهى املاء الحاكم“ قال وما عدا ذلك من الكتاب لا يؤخذ عنه الا بطريق الاجازة، والتساهل في القدر المملئ قليل بالنسبة الى ما بعده. مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۳۔ رفیع۔

لہذا درحقیقت ان میں سے کسی کتاب کو بھی ”صحیح مجرد“ نہیں کہا جاسکتا، حاصل یہ ہوا کہ حقیقت میں ”صحیح مجرد“ صرف دو ہی کتابیں ہیں: صحیح البخاری اور صحیح مسلم۔

منازل الصحاح الستہ

ما قبل کی تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ صحاح ستہ اپنی صحت و شہرت اور قبولیت کے اعتبار سے باہم متفاوت ہیں، چنانچہ ان میں مندرجہ ذیل ترتیب ہے:-

۱- صحیح بخاری۔

۲- صحیح مسلم۔

۳- سنن ابی داؤد والنسائی۔

۴- جامع الترمذی۔

۵- سنن ابن ماجہ۔

اور اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ رواۃ کے طبقات خمسہ جو ہم نے شروع میں بیان کئے ہیں، ان میں سے طبقہ اوّلیٰ کو امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر اختیار کرتے ہیں اور طبقہ ثانیہ کو احیاناً، اور امام مسلم رحمہ اللہ پہلے اور دوسرے دونوں طبقوں کو بکثرت لیتے ہیں اور کبھی ضمناً و استشهداً تیسرے کو بھی لے لیتے ہیں، اور امام ابوداؤد اور امام نسائی تیسرے کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ترمذی طبقہ رابعہ کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ابن ماجہ چاروں طبقوں کے علاوہ پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں۔^(۱)

مذاهب مؤلفی الصحاح الستہ فی الفروع

ان چھ ائمہ محدث کے مذاہب فقہیہ کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، کیونکہ ان میں سے کسی نے اپنے فقہی مذہب کی خودصراحت نہیں کی، چنانچہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ سب کے سب علی الاطلاق ائمہ مجتہدین ہیں کسی کے مقلد نہیں، اور بعض کا خیال ہے کہ ان میں

(۱) اسی سے مؤلفین صحاح ستہ کی شروط بھی معلوم ہو گئیں، کہ بخاری کی شرط طبقہ اوّلیٰ ہے، مسلم کی شرط اوّلیٰ و ثانیہ ہے، ابوداؤد و نسائی کی شرط اوّلیٰ، ثانیہ اور ثالثہ ہے، ترمذی کی شرط اوّلیٰ، ثانیہ، ثالثہ اور رابعہ ہے، اور ابن ماجہ کی شرط پانچویں طبقات ہیں، اسی لئے منازل صحاح ستہ کی بحث کو مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۲ میں ”شروط البخاری و مسلم“ کے عنوان میں ذکر کیا ہے۔ (هذا التعليق من الأستاذ حفظهم الله)

سے کوئی مجتہد نہیں اور ان کا مذہب عامۃً الحمد شین کا ہے کہ نہ مقلد ہیں نہ مجتہد، اور بعض نے تفصیل کی ہے، پھر اس تفصیل میں بھی اختلاف ہے۔

حضرت مولانا الامام الحافظ سیّد محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے بعض دلائل کی بناء پر یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو بلا شک و شبہ مجتہد مطلق ہیں، اور ان کی کتاب اس پر شاہِ عدل ہے، عام طور سے جو امام بخاریؒ کا شافعی ہونا مشہور ہے، وہ اس وجہ سے کہ مسائل مشہورہ میں ان کا مذہب امام شافعی کے موافق ہے، مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے، تقریباً اتنے ہی مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاریؒ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاریؒ امام حمیدیؒ کے شاگرد ہیں اور حمیدی شافعی ہیں، اس لئے کہ امام بخاریؒ امام اسحاق بن راہویہؒ کے بھی شاگرد ہیں جو حنفی ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی مخالفت بھی کی ہے۔

امام ابوداؤدؒ اور نسائیؒ دونوں حنبلی ہیں، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دونوں کتابوں کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اور امام ترمذیؒ شافعی ہیں، انہوں نے اپنی پوری کتاب میں سوائے مسئلہ ”ابن ابی لوطیہ“ کے کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ سے اختلاف نہیں کیا۔ اور امام مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد یہ ہے کہ ان کا مذہب معلوم نہیں ہو سکا، اور امام مسلمؒ کا شافعی ہونا جو مشہور ہے اس کی بنیاد صحیح مسلم کے تراجم ہیں جو پیشتر شافعی مذہب کے موافق ہیں، لیکن یہ بنیاد صحیح نہیں، کیونکہ تراجم امام مسلمؒ نے خود قائم نہیں کئے، بعد کے لوگوں نے قائم کئے ہیں، جیسا کہ آگے بھی بیان ہوگا، اور بعض حضرات نے امام مسلمؒ کو مالکی قرار دیا ہے اور بعض نے اہل حدیث^(۳) اور بعض نے مجتہد مطلق^(۴)۔

(۱) مثلاً: رفع الیدین والجمع بالتأمین وغیرہما، کذا فی حاشیۃ لامع الدراری علی جامع البخاری ص: ۱۵۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)۔

(۲) اگرچہ بعض دوسرے حضرات نے ان دونوں کو شافعی کہا ہے۔ (لامع الدراری ج: ۱ ص: ۱۶۱) من الاستاذ حفظہم اللہ۔

(۳) یہاں اہل حدیث سے ہمارے زمانے کے غیر مقلد ہرگز مراد نہیں ہیں، بلکہ عامۃً المحدثین کا مسلک مراد ہے۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)

(۴) مقدمہ فیض الباری ج: ۱ ص: ۵۸، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ لامع الدراری ج: ۱ ص: ۱۵۸ تا ۱۶۳۔

ترجمة الإمام مسلم

اسمہ و نسبہ و کنیتہ و مولدہ

هو الامام الهمام الحافظ الحجة ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيشافوري رحمه الله - قشيري عرب کے مشہور قبیلہ ”قشیر“ کی طرف نسبت ہے، ولأء آپ اسی قبیلہ سے منسوب ہیں اور نیشاپور، خراسان کا بڑا شہر ہے، یہاں آپ کی ولادت ۲۰۲ھ یا ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ میں ہوئی، آخری قول کو ابن الاثیرؒ نے ”جامع الاصول“ میں اختیار کیا ہے۔^(۲)

سماعہ

امامؒ نے سماع حدیث کا آغاز ۲۱۸ھ میں کیا اور بلخ (شمالی افغانستان)، خراسان، رے عراق، مصر اور حجاز وغیرہ ممالک کے کثیر شیوخ سے علم حدیث حاصل کیا، آپؒ کے مشہور ترین اساتذہ میں سے یحییٰ بن یحییٰ، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی، محمد بن مہران اور ابو بکر بن ابی شیبہ وغیرہم ہیں، آپ نے امام ابو زرعہ رحمہ اللہ سے بھی ایک حدیث اپنی

(۱) کذا فی سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۵۸ ووفیات الاعیان ج: ۵ ص: ۱۹۳ واکمال تہذیب الکمال ج: ۱۱ ص: ۱۷۰، البتہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۳۴ میں ”ورد بن کوشان“ مذکور ہے لیکن وہاں حاشیہ میں ہے: ”وفی النسخ کوشاذ“ نیز بُستان المحدثین ص: ۲۷۸ میں ”ورد بن کرشاد“ مذکور ہے، لیکن ہمیں کسی اور کتاب میں ”ورد بن کرشاد“ نہیں ملا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اختلف فیہ: هل هو قشیری من انفسهم ام من موالیہم؟ قال الامام ابن الصلاح ”من انفسهم“ وکثیر من اهل الحديث والتراجم يقولون فیہ ”القشیری“ مطلقاً والصحيح انه من موالیہم و ذکر الذہبی هذا احتمالاً فقال: ”فلعله من موالی قشیر (کذا فی الكتاب المسمی بـ ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه فی الصحيح“ ج: ۱ ص: ۱۲، ۱۱، ۱۲، وسیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۵۸) وقشیر كما جاء فی تہذیب الاسماء واللغات (ج: ۲ ص: ۸۹) من قبائل العرب. (من الاستاذ حفظہم اللہ).

(۳) بُستان المحدثین صفحہ: ۱۷۹، علامہ نوویؒ نے ”مقدمہ شرح“ میں صفحہ: ۱۲ پر امام مسلمؒ کی وفات کی تاریخ ۲۶۱ھ لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ: ”وہو ابن خمس وخمسين سنة“ اس سے بھی سن ولادت ۲۰۶ھ ہی متعین ہوتا ہے۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)

صحیح میں روایت کی ہے۔^(۱) آپ نے اپنے جن اساتذہ سے حاصل کی ہوئی حدیثیں اپنی کتاب ”الجامع الصحیح“ میں درج کی ہیں، ان اساتذہ کی تعداد علامہ مزنیؒ نے ۲۱۲ بیان کی ہے اور علامہ ذہبیؒ نے ۲۱۳۔^(۲)

امام بخاریؒ سے تعلق

امام بخاریؒ بھی آپ کے جلیل القدر استاذ ہیں، خاص طور پر آپ نے علل حدیث میں ان سے بہت استفادہ کیا، اس سلسلے میں ایک واقعہ بھی مشہور ہے کہ ایک مرتبہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کے سامنے ایک حدیث اور اس کی سند پڑھنے کے بعد ان سے پوچھا: ”تعرف بهذا الاسناد حدیثاً؟“ امام بخاریؒ نے فوراً جواب دیا: ”إلا أنه معلول“ یہ سن کر امام مسلمؒ نے باصرار پوچھا کہ آپ اس کی علت بیان فرمادیں، امام بخاریؒ نے اس کی علت بھی ذکر فرمائی اور پھر اس حدیث کو غیر معلول سند سے بھی بیان فرمایا، یہ سن کر امام مسلمؒ نے فرمایا:-

ولا یغضک إلا حاسدٌ وأشهد أنه لیس فی الدنیا مثلك۔^(۳)

امام مسلمؒ اپنے اس استاذ یعنی امام بخاریؒ کی دل و جان سے قدر کرتے اور بہت احترام کرتے تھے، مشہور محدث محمد بن یعقوب فرماتے ہیں:

”رأیت مسلم بن الحجاج بین یدی البخاری یسأله سؤال الصبی۔“^(۴)

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ امام صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی پیشانی پر بوسہ دیا اور عرض کیا:-

(۱) وہ روایت یہ ہے: ”حدثنی عیبد اللہ بن عبد الکریم ابوزرعة (الی قولہ) عن عبد اللہ بن عمر قال: کان من دعاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”اللہم انی اعوذ بک من زوال نعمتک وتحول عافیتک وفجاءة نقمتک وجميع سخطک“ صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۲۵۲، باب اکثر اهل الجنة الفقراء واکثر اهل النار النساء.... الخ۔

(۲) ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه فی الصحیح“ ج: ۱ ص: ۵۵ بحوالہ تہذیب الکمال۔

(۳) سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۴۳۶، ۴۳۷، وتاریخ بغداد ج: ۲ ص: ۲۹، وكذا فی النکت علی ابن

الصلاح ج: ۲ ص: ۷۱۷ تا ۷۲۰۔

(۴) تاریخ بغداد ج: ۲ ص: ۲۹۔

دعنی اقبل رجلیک یا استاذ الأستاذین، وسید المحدثین
وطیب الحدیث فی عللہ۔^(۱)

آپ نے امام بخاریؒ سے طویل عرصہ تک استفادہ کیا، جب امام ذہبیؒ اور امام بخاریؒ کے درمیان ”مخلّق قرآن“ کے مسئلہ پر اختلاف ہوا تو آپؒ نے امام بخاریؒ کا ساتھ دیا اور جو حدیثیں امام ذہبیؒ سے حاصل کر کے لکھی تھیں وہ تمام احادیث انہیں واپس لوٹا دیں۔^(۲)

لیکن اس کے باوجود آپؒ نے امام بخاریؒ کی کوئی روایت اپنی کتاب ”الجامع الصحیح“ میں نقل نہیں فرمائی، اس کی وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ امام بخاریؒ کی روایت کردہ بہت سی احادیث میں دونوں کے استاذ مشترک تھے، اگر امام مسلمؒ وہ روایات امام بخاریؒ کے حوالے سے نقل کرتے تو امام مسلمؒ کی سند نازل ہو جاتی، اس لئے ان کی احادیث اپنی صحیح میں شامل نہیں کیں تاکہ ان کی سند عالی رہے۔^(۳)

شأنه وعَبَقْرِيَّتُهُ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ

امام اسحاق بن راہویہؒ جو آپؒ کے استاذ ہیں، انہوں نے آپؒ کا ذکر کیا اور آپؒ کے مستقبل کے بارے میں بطور تعجب فرمایا: ”اُمِّي رَجُلٌ يَكُونُ هَذَا؟“ ابو قریش^(۴) جو مشہور حافظ

(۱) تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۲، و مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۵۰۔

(۲) تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۳، و شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۱۴۴۔

(۳) ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح“ ج: ۱ ص: ۱۵۴، نیز اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب امام مسلمؒ نے امام ذہبیؒ کی روایت کردہ احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا تو شاید اس لئے مناسب نہیں سمجھا کہ امام بخاریؒ کی روایات کو اپنی کتاب میں ذکر کریں تاکہ امام ذہبیؒ کے دل میں کوئی میل پیدا نہ ہو۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام مسلمؒ کے اس طرز عمل کی تعریف فرماتے ہوئے لکھا: ”وقد أنصف مسلم فلم يحدث في كتابه عن هذا ولا عن هذا.“ ہدی الساری ص: ۴۹۱۔

(۴) تہذیب الکمال ج: ۲۸ ص: ۵۰۶، و تذکرة الحفاظ ج: ۲ ص: ۵۸۹، و مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۹ اور سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۶۳، ۵۶۴۔

(۵) ہو ابو قریش محمد بن جُمعة بن حلف، معاصر الامام مسلم و هو من الحفاظ، (لیراجع مقدمة شرح النووی صفحة: ۱۵۔ رفع)

حدیث ہیں اور امام مسلمؒ کے معاصر ہیں، وہ فرماتے ہیں: ”حفاظ الدنيا اربعة^(۱) و ذکر منهم مسلماً“۔^(۲)

امام مسلمؒ کے رفیق خاص اور تلمیذ خاص احمد بن مسلمہ فرماتے ہیں کہ: امام ابو زرعہ اور امام ابو حاتم جیسے ائمہ حدیث امام مسلمؒ کو احادیث صحیحہ کی معرفت میں اپنے زمانہ کے تمام مشائخ پر مقدم سمجھتے تھے۔^(۳)

بُستان المحدثین میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کے عجائب میں سے یہ ہے کہ: ”انہ ما اغتاب احداً ولا ضرب ولا شتم۔“^(۴)

تلامیذہ

حفاظ حدیث اور کبار ائمہ میں سے ایک کثیر تعداد آپ کی شاگرد ہے، امام ترمذیؒ نے بھی ایک حدیث آپ سے روایت کی ہے۔^(۵)

نیز ابو حاتم رازی احمد بن سلمہ، ابوبکر بن خزیمہ، ابوعوانہ الاسفرائینی اور عبدالرحمن بن ابی حاتم رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر ائمہ حدیث بھی آپ کے شاگرد ہیں۔^(۶)

(۱) یہی بات حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ صحیح البخاری میں محمد بن بشرؒ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے: ”عن محمد بن بشار شیخ البخاری ومسلم قال: ”حفاظ الدنيا اربعة، أبو زرعۃ بالرئی، ومسلم بن الحجاج بنیساہور، وعبدالله بن عبد الرحمن الدارمی بسمرقند، ومحمد بن اسماعیل ببخاری۔“ رفع

(۲) مقدمہ فتح المہلم ج: ۱ ص: ۲۷۹، وسیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۶۳۔

(۳) حوالہ بالا، وسیر اعلام النبلاء ج: ۱ ص: ۵۶۳، وتذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۲۸۹، وتاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱ اور تہذیب التہذیب ج: ۵ ص: ۴۰۷۔

(۴) بُستان المحدثین ص: ۲۸۰۔

(۵) مقدمہ فتح المہلم ج: ۱ ص: ۲۷۹ اور تہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۴۔ وہ حدیث امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی، ”باب ما جاء فی احصاء ہلال شعبان لرمضان“ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: ”حدثنا مسلم بن الحجاج (الی قولہ) عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: احصوا ہلال شعبان لرمضان۔“ (الحديث)

(۶) مقدمہ شرح النووی ص: ۱۲، وتہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۵۔

وفاتہ

آپ کی وفات سن ۲۶۱ھ میں اتوار کی شام ۲۴ بجے کو خراسان ہی میں ہوئی، اور وفات کا واقعہ بھی عجیب ہوا، جو آپ کے اشتعال بالحدیث کی عجیب مثال ہے، ایک مجلس میں آپ سے ایک حدیث پوچھی گئی جو آپ کو اس وقت متحضر نہ تھی، آپ گھر تشریف لائے اور اپنی یادداشتوں اور کتابوں میں اس حدیث کو تلاش کرنے لگے، آپ کو بھوک لگی ہوئی تھی، قریب ہی ایک ٹوکری کھجور کی بھری رکھی تھی، آپ ایک ایک کھجور اس میں سے لے کر کھاتے جاتے اور حدیث تلاش کرتے رہے، پوری رات اسی انہماک میں گزر گئی، صبح ہوئی تو کھجوریں ختم ہو چکی تھیں، وہ حدیث تو مل گئی لیکن کھجوروں کا واقعہ آپ کی موت کا سبب بنا، آپ کا مزار خراسان میں مرجعِ خلائق ہے۔^(۱)

وفات کے بعد آپ کے شاگرد مشہور امام حدیث ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو خواب میں دیکھا اور حال دریافت کیا، تو فرمایا: ”ان الله أباح لى الجنة أتبوا منها حيث أشاء۔“^(۲)

مشہور محدث علامہ ابو علی زغوریؒ کو کسی نے خواب میں دیکھا اور پوچھا: کس عمل سے تمہاری نجات ہوئی؟ زغوریؒ نے صحیح مسلم کے ایک جزء کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ”اس جزء کی بدولت جو میرے ہاتھ میں ہے!“^(۳)

تصانیفہ

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف ”صحیح مسلم“ کے علاوہ بھی بہت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:-^(۴)

(۱) مرقاة المفاتیح ج: ۱ ص: ۶۰، مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۰، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۳، تہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۷۔ لیکن ناچیز کا پچھلے سال ایران جانا ہوا تو یہ انصوناک اطلاع ملی کہ آپ کا مزار اب تلاش کرنا مشکل ہے کیونکہ اُس کے آثار اب باقی نہیں رہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔ ربيع ۱۱ ارشعبان ۱۴۲۶ھ

(۲) تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج: ۲ ص: ۵۰۶، تاریخ دمشق لابن عساکر ج: ۵۸ ص: ۹۲، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱۔

(۳) صیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط لابن الصلاح ص: ۷۱، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱، تہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۶۔

(۴) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۰، بُستان المحدثین ص: ۲۸۰، وکذا فی تذکرة الحفاظ ج: ۲ ص: ۵۹۰۔

۱- المسند الكبير على اسماء الرجال.

۲- کتاب العلل.

۳- کتاب اوہام المحدثین.

۴- کتاب التمييز.

۵- کتاب من ليس له الا راو واحد.

۶- کتاب طبقات التابعين.

۷- کتاب المخضرمين.

۸- کتاب رواة الاعتبار.

۹- کتاب افراد الشاميين.

۱۰- کتاب مشائخ مالک.

۱۱- کتاب مشائخ شعبة.

۱۲- کتاب مشائخ الثوري.

۱۳- آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ عظیم الشان، جلیل القدر، مشہور ترین کتاب ”الجامع الصحيح“ ہے، جس کے درس کی سعادت بحمد اللہ ہم حاصل کر رہے ہیں، اس کی خصوصیات اور ضروری تعارف ہم آگے بیان کریں گے۔

اختلاف الشيخين في الحديث المعنعن

”حديث مُعْنَعْن“ اس حدیث کو کہتے ہیں جو بلفظ ”عن“ روایت کی جائے، اور اس طرح روایت کرنے کو ”عَنْعَنَهُ“ کہتے ہیں، لفظ ”عن“ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے بالواسطہ حاصل کی ہے یا بلا واسطہ؟ یعنی اس اسناد میں عقلاً اتصال کا احتمال بھی ہوتا ہے اور انقطاع کا بھی، لہذا ائمہ حدیث کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسی سند کو متصل قرار دیا جائے یا منقطع؟ اگر منقطع قرار دیا جائے گا تو حدیث کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ صحت حدیث کے لئے اتصال سند شرط ہے، اور اگر متصل قرار دیا جائے تو دیگر شرائط صحت پائی جانے کی صورت میں وہ حدیث صحیح ہوگی، حاصل یہ ہے کہ حدیث معنعن کو صحیح یا غیر صحیح قرار دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ یہ طے کیا جائے کہ یہ حدیث متصل ہے یا منقطع؟

حدیث مُعْنَعْن کو کن شرائط کے ساتھ متصل قرار دیا جائے؟ اس میں دو شرطیں تو متفق علیہ ہیں۔ ۱- ایک یہ کہ عنعنہ کرنے والا راوی مدلس نہ ہو۔ ۲- دوسری یہ کہ اس راوی اور اس کے مروی عنہ کے درمیان معاشرت ثابت ہو۔ ۳- ایک تیسری شرط ہے جس میں شیخینؒ کا اختلاف ہوا، یعنی علی بن المَدِیْنِی اور امام بخاری رحمہما اللہ کے نزدیک حدیث مُعْنَعْن کو متصل قرار دینے کے لئے تیسری شرط بھی ہے، اور وہ یہ کہ ان دونوں کے درمیان عمر بھر میں کم از کم ایک بار ملاقات کا ثبوت بھی کسی دلیل سے ہو جائے۔

یہ تینوں شرطیں پائی جائیں تو ان کے نزدیک حدیث مُعْنَعْن کو متصل قرار دیا جائے گا اور اگر تیسری شرط مفقود ہو تو توقف کیا جائے گا، یعنی اس کے متصل یا منقطع ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اسے صحیح یا غیر صحیح بھی نہیں کہا جاسکے گا، لہذا وہ حدیث قابل استدلال بھی نہیں ہوگی۔

امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مُعْنَعْن کو متصل قرار دینے کے لئے صرف پہلی دو شرطیں کافی ہیں، یعنی راوی کا مدلس نہ ہونا، اور راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت کا ثبوت کافی ہے، ”لقاء ولو مرة“ کا ثبوت ضروری نہیں۔

فریقین کے دلائل سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل تین مقدمات ذہن نشین کر لینا ضروری ہے:-

المقدمة الأولى

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حدیث مُعْنَعْن کو راوی نے اگر واسطہ ترک کر کے روایت کیا ہو، یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ تھا مگر راوی نے اسے ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہ انقطاع ہے اور ایسے انقطاع کی تین قسمیں ہیں:-

- ۱- ارسال جلی۔
- ۲- ارسال خفی۔
- ۳- تدلیس۔

ارسال جلی یہ ہے کہ انقطاع بالکل واضح ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت ہی نہ ہو، مثلاً: حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کہیں: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔“

یا معاشرت تو ہو لیکن دونوں کے درمیان عدم اللقاء ثابت ہو، مثلاً: خضر مین میں سے کوئی کہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔“

ان دونوں صورتوں میں چونکہ انقطاع بالکل ظاہر ہے، اس لئے اس انقطاع کو ”إرسال جلی“ کہتے ہیں۔^(۱)

إرسال خفی:- یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، لیکن لقاء یا عدم اللقاء معلوم نہ ہو، اس صورت میں انقطاع چونکہ ظاہر نہیں، بلکہ مخفی ہے اس لئے اس فعل کو ”إرسال خفی“ کہتے ہیں۔^(۲)

تدلیس:- اس کی مشہور تعریف یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہو اور لقاء بھی کم از کم ایک دفعہ ثابت ہو، پھر راوی اس مروی عنہ سے بلفظ ”عن“ ایسی حدیث نقل کرے جو اس نے خود اس سے نہیں سنی، بلکہ بالواسطہ سنی ہے، اسے اصطلاح میں ”تدلیس“ یعنی دھوکا بازی کہتے ہیں۔^(۳)

المقدمة الثانية

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم ہے، اور اس کی وجہ سے راوی ایک حد تک مجروح ہو جاتا ہے، چنانچہ جو راوی تدلیس میں معروف ہو اس کا کوئی بھی عنعنہ اگرچہ باقی شرائط صحت کو جامع ہو، اسے متصل قرار نہیں دیا جاتا اور ”صحیح“ نہیں مانا جاتا۔ اور إرسال جلی کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم نہیں، یعنی إرسال جلی اگرچہ شرط صحت کے منافی ہے، لیکن اس عمل کی وجہ سے راوی مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دھوکا بازی نہیں، چنانچہ اگر کوئی ایسا راوی جس نے کبھی إرسال جلی کیا ہو یا بکثرت کرتا ہو، وہ کوئی ایسی حدیث معنعن روایت کرے جس میں متصل قرار دیئے جانے کی شرطیں علی اختلاف القولین موجود ہوں اور دیگر شرائط صحت بھی موجود ہوں تو اس کا یہ عنعنہ متصل قرار دیا جاتا ہے اور صحیح شمار ہوتا ہے۔

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۰۴۔ نیز دیکھئے: النکت علی کتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر ج: ۲ ص: ۲۴۳ و شرح شرح نخبة الفكر لمؤلفه القاری ص: ۱۱۸۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم حوالہ بالا، وفتح المغیث، بحث التدلیس ج: ۱ ص: ۱۶۹، وشرح شرح نخبة الفكر لمؤلفه القاری ص: ۲۱۵۔

(۳) آگے معلوم ہوگا کہ متعدد علمائے محققین کے نزدیک إرسال خفی بھی تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، چنانچہ وہ حضرات تدلیس کی تعریف میں ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی قید نہیں لگاتے۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)

(۴) مقدمہ فتح الملہم حوالہ بالا۔

المقدمة الثالثة

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ارسال خفی تدلیس کے حکم میں ہے یا ارسال جلی کے؟ یعنی یہ بھی دھوکے بازی ہے یا نہیں؟ حافظ ابن حجرؒ اور قاضی عیاضؒ کے نزدیک یہ ارسال جلی کے حکم میں ہے، اور حافظ ابن عبدالبرؒ اور مؤلف علی قاریؒ کے نزدیک تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے؛^(۱) خطیب بغدادیؒ اور علامہ نوویؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے،^(۲) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی ”مقدمة فتح الملہم“ میں اسی پر جزم کیا ہے،^(۳) نیز دلائل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ تدلیس کی اصل حقیقت یہ ہے کہ راوی واسطہ چھوڑ کر اپنے معاصر مروی عنہ کی طرف روایت کو ایسے لفظ سے منسوب کرے جو موہم سماع ہو، اور یہ تعریف ارسال خفی پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے (علامہ نوویؒ نے بھی تدلیس کی یہی تعریف مقدمہ شرح مسلم میں کی ہے، اور ثبوت لقاء ولومرۃ کی قید نہیں لگائی)۔

ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب شیخینؒ کا اختلاف دوبارہ تازہ کر لیں، وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور علی ابن المدینی رحمہما اللہ نے اسناد معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت کافی نہیں بلکہ کم از کم ایک دفعہ لقاء کا ثبوت بھی ضروری ہے، اگر ایک بار بھی لقاء ثابت نہ ہو تو اس کے عنعنہ کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا،^(۴) اور امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف معاصرت کافی ہے، ثبوت لقاء ایک دفعہ کا بھی ضروری نہیں، ہاں اگر کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ معاصرت کے باوجود

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: التمهيد للامام ابن عبدالبر (بحث التدليس)، وشرح شرح نخبة الفكر لمؤلف علي القاري (بحث الفرق بين المدلس والمرسل)۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ للامام ابی بکر احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی (بحث التدليس والمرسل)، ومقدمة شرح مسلم للامام النووي ص: ۱۸ (فصل فی الاسناد المعنعن وفصل التدليس قسمان)۔

(۳) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۱۰۔

(۴) اور ثبوت لقاء ولومرۃ کی صورت میں اتصال پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی غیر مدلس ہو، کیونکہ غیر مدلس سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے یہ حدیث براہ راست سنی ہے، استقراء سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدلس خود سے بغیر اپنے معاصر ملاقاتی سے عنعنہ نہیں کرتا کیونکہ اگر کرے گا تو اس کا یہ عمل تدلیس ہو جائے گا۔

دونوں میں کبھی ملاقات نہیں ہوئی، تو اس کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔^(۱)
امام مسلمؒ نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اُن کے اس موقف پر شدید رد کیا ہے اور ان کے اس مذہب پر دو اعتراض کئے، جو درج ذیل ہیں:-

۱- پہلا اعتراض یہ کیا کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط آپ کی ایجاد ہے، ماقبل کے کسی محدث نے یہ شرط نہیں لگائی، لہذا اجماع کے خلاف ہے، چنانچہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں حدیث متعن کی ایسی متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن کے راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاشرت ثابت ہے، لقاء ایک دفعہ کا بھی ثابت نہیں، اس کے باوجود کسی بھی محدث نے اس کو غیر صحیح یا غیر متصل السند نہیں کہا۔

۲- دوسرا اعتراض یہ کیا کہ ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط بے کار اور بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کا یہ فائدہ بیان کیا جائے کہ معاشرت محضہ کی صورت میں یہ احتمال تھا کہ راوی نے مروی عنہ سے خود یہ حدیث نہ سنی ہو، اور لقاء مرة کی قید سے یہ احتمال ختم ہو گیا، تو ہم اس فائدے کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ثبوت لقاء کے باوجود راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے خود سنے بغیر بلفظ ”عن“ روایت کر دی ہو، یعنی تدلیس کر دی ہو، اور یہ صرف احتمال ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہوتا ہے، مثلاً:-

عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت:
كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله ولحرمة باطیب
ما أجد.^(۲)

اس سند میں امام بخاریؒ کی شرط موجود ہے، اس لئے کہ هشام اپنے والد عروہ سے روایت کر رہے ہیں، ان دونوں کے درمیان معاشرت بھی ثابت ہے اور ملاقات بھی، بلکہ احادیث کثیرہ کا سماع بھی ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود جب تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ اس روایت میں انقطاع ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ هشام نے یہ حدیث اپنے والد سے براہ راست نہیں سنی، بلکہ اپنے بھائی عثمان سے سنی تھی، اور اس نے عروہ سے سنی تھی، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کی شرط کے باوجود حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال ضرور باقی

(۱) صحیح مسلم فی باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن ج: ۱ ص: ۲۲۔

(۲) صحیح مسلم باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن حوالہ بالا۔

رہتا ہے، بلکہ مذکورہ بالا مثال میں تو انقطاع متحقق بھی ہو گیا ہے، انقطاع کا احتمال تو صرف اسی وقت ختم ہو سکتا ہے جب راوی لفظ ”عن“ کے بجائے ایسا لفظ استعمال کرے جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہو، مثلاً: حدثنا یا حدثنی وغیرہ، مگر اس صورت میں یہ عنعنہ کی بجائے تحدیث یا اخبار ہو جائے گا، جو ہماری بحث سے خارج ہے، ہماری بحث تو حدیث معنعن میں ہو رہی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”شرح نخبۃ الفکر“ میں دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے^(۱) کہ امام بخاریؒ کی شرط سے عنعنہ میں (انقطاع کا احتمال عقلی اگرچہ باقی ہے مگر) انقطاع کا احتمال عادی بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے، لہذا یہ شرط بے فائدہ نہیں، کیونکہ یہاں بحث غیر مدلس کے عنعنہ میں ہو رہی ہے، یعنی ایسے راوی کے عنعنہ کے بارے میں جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے۔ پس جب وہ ثبوت لقاء ولو مرۃ کے باوجود عنعنہ کرے گا تو اس عنعنہ میں انقطاع کا احتمال عادی نہیں پایا جائے گا، اور ظن غالب اس کے اتصال کا حاصل ہو جائے گا، کیونکہ اس عنعنہ میں اگر آپ انقطاع کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کر رہے ہیں کہ اس عنعنہ میں اس نے تدلیس کردی ہوگی، کیونکہ جب راوی اور مردی عنہ کے درمیان لقاء کم از کم ایک بار ثابت ہو چکی ہو، پھر وہ اس مردی عنہ سے کوئی حدیث درمیانی واسطہ چھوڑ کر بصیغہ ”عن“ روایت کرے تو اس کا یہ عمل تدلیس کہلاتا ہے، پس گویا آپ اس غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کر رہے ہیں کہ وہ مدلس ہو گیا ہے، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، اگر اس قسم کے بے بنیاد شبہ کا اعتبار کیا جائے تو صرف حدیث معنعن ہی نہیں بلکہ ہر خبر واحد میں اس طرح کا شبہ پیدا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مثلاً: جو حدیث ثقہ راوی، ثقہ مردی عنہ سے بصیغہ حدثنا یا بصیغہ حدثنی روایت کرے تو یہاں بھی عقلی احتمال یہ موجود ہوگا کہ اس ثقہ راوی نے یہاں کذب سے کام لیا ہو، مگر یہ احتمال چونکہ محض ایک عقلی احتمال ہے، احتمال عادی نہیں، اور ناشی من غیر دلیل ہے اس لئے بالاتفاق کالعدم ہے۔

اسی طرح غیر مدلس کے بارے میں تدلیس کا احتمال کالعدم ہے، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے ”لقاء ولو مرۃ“ کی شرط لگا کر انقطاع کا احتمال عادی بالکلیہ ختم کر دیا ہے، اگر یہ شرط نہ لگائی جائے اور صرف معاشرت کے ثبوت کو کافی قرار دیا جائے تو انقطاع کا احتمال عادی ختم

نہ ہوگا، کیونکہ جب راوی کا غیر مدلس ہونا تو معلوم ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ارسال خفی بھی کرتا ہے یا نہیں، تو جب وہ کسی ایسے مروی عنہ سے بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاشرت ثابت ہے، لقاء یا عدم لقاء ہمیں معلوم نہیں، تو اس کے اس عنعنہ میں اگرچہ تدلیس کا احتمال تو کالعدم ہے، مگر ارسال خفی کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ احتمال موجود ہوگا کہ اس نے اس عنعنہ میں اپنے اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ موجود ہونے کے باوجود اسے ذکر نہیں کیا، یعنی ارسال خفی کر دیا ہے، (ارسال خفی کی تعریف جو پیچھے مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوئی ہے اسے پھر دیکھ لیا جائے)، کیونکہ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ اس کی عادت ارسال خفی کرنے کی ہے یا نہیں؟ دونوں احتمال برابر کے درجے میں موجود ہیں، لہذا اس عنعنہ میں اتصال کا یعنی عدم ارسال خفی کا ظن غالب حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن حجرؒ کے اس جواب کا یہ جواب دیا ہے^(۱) کہ ارسال خفی بھی تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، تو جب غیر مدلس راوی کوئی حدیث ایسے مروی عنہ سے بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاشرت ثابت ہے اور لقاء و عدم لقاء ہمیں معلوم نہیں تو انقطاع کا احتمال عادی اس صورت میں بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ اگر آپ یہاں انقطاع کا یعنی ارسال خفی کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب بھی یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کر رہے ہیں کہ اس عنعنہ میں اس نے ارسال خفی کر دیا ہوگا جو بحکم تدلیس ہے، یعنی غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کر رہے ہیں کہ وہ مدلس ہو گیا ہوگا، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، بالکل اسی طرح جس طرح آپ نے اپنے جواب میں تدلیس کے شبہ کے بارے میں کہا ہے۔

ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب الجواب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارسال خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ اس کے حکم میں ہے، بلکہ یہ ارسال جلی کے حکم میں ہے، لہذا مذکورہ بالا صورت میں یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاشرت ثابت ہونے کی صورت میں اگر آپ راوی کے بارے میں یہ احتمال مانیں گے کہ اس نے یہاں واسطہ چھوڑ دیا ہے، یعنی ارسال خفی کر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ آپ غیر مدلس راوی پر تدلیس کا شبہ کر رہے

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح شرح نخبة الفكر لملّا علی القاریؒ ص: ۶۳، ۶۵ (مطلب مدلس)

ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس پر ارسال جلی کا شبہ کر رہے ہیں، اور یہ شبہ غلط نہیں، کیونکہ غیر مدلس کے بارے میں یہ تو معلوم ہے کہ وہ تدلیس نہیں کرتا، مگر یہ تو ثابت نہیں کہ وہ ارسال جلی بھی نہیں کرتا، ارسال جلی کرنے یا نہ کرنے کا احتمال برابر کے درجے میں موجود ہے، لہذا معاشرتِ محضہ کے ثبوت کی صورت میں حدیثِ مُعَنَّع کے اتصال کا ظن غالب حاصل نہیں ہوتا، برخلاف ثبوت لقاء ولومرۃ کی صورت کے کہ وہاں یہ ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ کے جواب میں تفصیل سے بتایا جا چکا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کے اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ ارسال خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ تدلیس کے حکم میں ہے، بلکہ دونوں متباین ہیں اور ان کے احکام بھی متباین ہیں۔ اگر واقعی دونوں میں تباین ثابت ہو جائے تو حافظ ابن حجرؒ کا مذکورہ بالا جواب درست ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب قوی ہے، ورنہ ملّا علی قاریؒ کے جواب الجواب کو درست اور امام مسلم رحمہ اللہ کے مذہب کو قوی مانا جائے گا۔

اکثر محدثین مثلاً: حافظ ابن عبد البرؒ، علامہ نوویؒ اور خطیب بغدادیؒ کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارسال خفی، تدلیس کے حکم میں ہے، شیخ الاسلام علامہ شہیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی ”مقدمہ فتح الملہم“ میں ارسال خفی کو تدلیس میں داخل کیا ہے، بلکہ حافظ ابن عبد البرؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ارسال خفی تدلیس کی بدترین صورت ہے۔^(۱)

اور تدلیس کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارسال خفی تدلیس میں داخل ہے، اس لئے کہ تدلیس کی حقیقت یہ ہے کہ راوی ایسے مروی عنہ کی طرف حدیث کو بلفظ ”عن“ و نحوہا منسوب کر دے جس سے اس نے یہ حدیث نہیں سنی مگر اس بات کا وہم پیدا کر دے کہ خود سنی ہے، اور یہ وہم جس طرح ثبوت لقاء ولومرۃ کے بعد انقطاع کرنے میں پیدا ہوتا ہے، اسی طرح معاشرتِ محضہ کی صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے لامکان السماع، لہذا ارسال خفی کو تدلیس سے نکالنے کی کوئی وجہ نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ارسال خفی تدلیس کے حکم میں ہے، تو امام مسلمؒ کا مذہب ہی قوی قرار پاتا ہے، کیونکہ معاشرتِ محضہ کی صورت میں بھی انقطاع کا احتمال عادی ختم ہو جاتا

ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی اگر راوی واسطہ ترک کرے گا تو ارسال خفی کرنے کی وجہ سے اسے مدلس کہنا پڑے گا، حالانکہ یہاں بحث اس راوی کے بارے میں ہو رہی ہے جس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے، یعنی ارسال خفی کرنے کی بھی عادت نہیں ہے، لہذا ظن غالب یہی ہے کہ کسی بھی حدیث معنعن میں اس نے ارسال خفی نہیں کیا ہوگا، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوا، لہذا احتمال انقطاع معاشرت محضہ کی صورت میں بھی منتفی ہو جاتا ہے، اور لقاء ولو مرة کی شرط، اتصال سند کے لئے ضروری نہیں رہتی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مسلم رحمہ اللہ کا مذہب رائج ہے۔^(۱)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اگر حدیث کے صحیح ہونے اور متصل ہونے کے لئے تو ثبوت لقاء کو شرط قرار نہ دیتے ہوں مگر محض اپنے اوپر یہ پابندی لگائی ہو کہ جس راوی کی ملاقات اُس کے مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہ ہو، اُس کی کوئی حدیث معنعن اپنی کتاب ”صحیح البخاری“ میں ذکر نہیں کریں گے تو من حیث الاحتیاط و توكید الاتصال بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک ہی احوط ہے، اس لئے کہ معاشرت محضہ کی صورت میں اگرچہ غلبہ ظن اتصال و سماع کا حاصل ہو جاتا ہے، لیکن لقاء ولو مرة کے ثبوت سے اس غلبہ ظن کی تاکید ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

تمتہ هذا البحث

حافظ ابن حجرؒ نے ”شرح نخبة الفكر“ میں تدلیس اور ارسال خفی کے درمیان فرق ثابت کرنے کے لئے ایک دلیل یہ دی ہے کہ مخضرمین، مثلاً: ابو عثمان النہدی یا قیس بن ابی حازمؒ کی روایت ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کو کسی نے بھی تدلیس میں شمار نہیں کیا، حالانکہ ان دونوں کی صرف معاشرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور لقاء کا ثبوت نہیں، اگر تدلیس کے لئے معاشرت محضہ کافی ہوتی تو یہ حضرات مدلسین ہوتے، مگر کسی نے بھی ان کو مدلس نہیں کہا۔^(۲)

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۲۰ تا ۴۲۳ (محاکمة بین البخاری

ومسلم فی اشتراط السماع وعدمہ)۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص: ۷۳۲۔

مُلاً علی قاریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کو مدلس نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی روایت ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ارسالِ خفی نہیں بلکہ ارسالِ جلی ہے، اس لئے کہ مخضرمین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی معاصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور عدمِ لقاء بھی معلوم ہو، اور بحث اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ نہ لقاء معلوم ہو نہ عدمِ اللقاء معلوم ہو، نہ کہ اس صورت میں جبکہ عدمِ اللقاء معلوم ہو، چنانچہ امام مسلمؒ نے بھی اپنے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ جس معاصر کا عدمِ اللقاء ثابت ہو جائے، اس کا عنعنہ اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

الموازنة بين الصحيحين للبخاري ومسلم

اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ صحتِ سند کے اعتبار سے کتاب بخاری کا درجہ کتاب مسلم پر بلاشبہ بڑھا ہوا ہے، جمہور محدثین نے اس کی صراحت کی ہے، کسی کا قولِ صریح اس کے خلاف نہیں ملتا، لیکن حسنِ ترتیب، جودةِ سیاق، احتیاط فی الفاظ الاسناد اور سہولت علی القاری کے اعتبار سے کتاب مسلم کو بلاشبہ فوقیت حاصل ہے،^(۱) جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

حافظ ابن مندہ رحمہ اللہ نے شیخ ابوعلی نیشاپوریؒ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ: ”ما تحت اديم السماء كتاب اصح من كتاب مسلم“ نیز بعض علماء مغرب کا بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک صحتِ سند کے اعتبار سے کتاب مسلم کا درجہ کتاب بخاری پر بڑھا ہوا ہے، لیکن یہ شبہ صحیح نہیں، کیونکہ اول تو ابوعلی کے مذکورہ قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب مسلم، کتاب بخاری سے اصح ہے، بلکہ اس جملہ کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ کتاب مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں، نہ یہ کہ کتاب مسلم کے مساوی بھی کوئی کتاب نہیں۔^(۲)

(۱) شرح شرح نخبة الفكر لمُلاً علی القاریؒ ص: ۱۱۹ (مطلب الفرق بين المدلس والمرسل) وفتح المغیث ج: ۱ ص: ۱۶۹۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص: ۳۶ وفتح المغیث للعلامة السخاویؒ ج: ۱ ص: ۲۸، ۲۷ (اصح کتب الحديث) وتدريب الراوی ص: ۲۴ (اول مصنف فی الصحيح المجرد)۔

(۳) فتح المغیث حوالہ بالا وُستانتان المحدثین ص: ۲۷۹ ومقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۶۸ (رجحان البخاری علی المسلم)۔

ثانیاً اس مقولہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شیخ ابوعلی نے یہ بات صحتِ سند کے اعتبار سے نہ کہی ہو بلکہ حسنِ ترتیب کے اعتبار سے اصح کہا ہو، نیز علماء مغرب کے کلام میں بھی اس کی صراحت نہیں ملتی کہ انہوں نے اصحیتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو ترجیح دی ہو، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے بھی حسنِ ترتیب اور جودۃِ سیاق ہی کے اعتبار سے ترجیح دی ہے^(۱)، اس سلسلہ میں یہ شعر دونوں کتابوں کی حیثیت متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔^(۲)

تَنَازَعَ قَوْمٌ فِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ
لَدَيَّ فَقَالُوا أَيُّ ذَيْنِ يُقَدَّمُ
فَقُلْتُ لَقَدْ فَاقَ الْبُخَارِيُّ صَحَّةً
كَمَا فَاقَ فِي حُسْنِ الصَّنَاعَةِ مُسْلِمٌ^(۳)

وجوہ ترجیح کتاب البخاری علی کتاب مسلم

صحتِ حدیث کا مدار تین اشیاء پر ہے:-

۱- الوثوق بالرواة. ۲- اتصال السند. ۳- السلامة من العلل القادحة. ان تینوں

امور میں کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم سے بڑھا ہوا ہے۔

الوثوق بالرواة:- کے اعتبار سے ترجیح بخاری کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- جن روایہ کے ساتھ بخاری منفرد ہیں، یعنی مسلم نے جن کی روایات ذکر نہیں کیں، ان کی تعداد چار سو چونتیس^{۳۳۳} ہے، اور ان میں سے متکلم فیہ روایہ صرف اسی^{۱۱} ہیں، برخلاف مسلم کے کہ جن روایہ کے ساتھ مسلم منفرد ہیں ان کی تعداد چھ سو تیس^{۱۲۰} ہے، اور ان میں متکلم فیہ روایہ ایک سو ساٹھ^{۱۶۰} ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن روایہ میں کسی کو کلام نہیں، ان کا درجہ ان پر بڑھا ہوا

(۱) شرح نخبة الفكر حوالہ بالا، و مقدمة فتح الملهم حوالہ بالا، و هدى السارى مقدمة فتح البارى ج: ۱ ص: ۱۳۰ (الفصل الثاني في بيان موضوعه)۔

(۲) قائله الحافظ عبدالرحمن بن علي الربيع اليمني الشافعي، كذا في بستان المحدثين ص: ۲۸۲۔ (از حضرت استاذنا المكرم مدظلهم)۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۶۔

ہے جن میں کلام کیا گیا ہے، اگرچہ وہ کلام نفس الامر میں قاذح نہ ہو۔^(۱)

۲- امام بخاریؒ نے ان متکلم فیہ رِوَاۃ کی حدیثیں بھی کم لی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ متکلم فیہ رِوَاۃ کی حدیثیں نسبتاً زیادہ لائے ہیں۔^(۲)

۳- بخاری کے متکلم فیہ رِوَاۃ میں سے اکثر خود ان کے شیوخ ہیں، برخلاف مسلم کے کہ ان کے متکلم فیہ رِوَاۃ خود امام مسلمؒ کے استاذ نہیں، اوپر کے شیوخ ہیں، اور ظاہر ہے کہ محدث اپنے شیوخ کے حال اور ان کی احادیث کے حال سے زیادہ واقف ہوتا ہے بہ نسبت استادوں کے استادوں کی احادیث کے، پس وہ اپنے استادوں کی احادیث میں سے ایسی احادیث زیادہ بصیرت سے منتخب کر سکتا ہے جو زیادہ صحیح ہوں۔^(۳)

۴- امام بخاری رحمہ اللہ مسائل پر استدلال کرنے کے لئے اصالةً طبقہٴ اَوَّلٰی کی حدیثیں لاتے ہیں، اور طبقہٴ ثانیہ کی کم لاتے ہیں، اور بیشتر ان کو بطریق التعلیق ذکر کرتے ہیں، اور طبقہٴ ثالثہ کی شاذ و نادر لاتے ہیں اور وہ بھی سب کی سب بطریق التعلیق ہیں، اور ظاہر ہے کہ کتاب بخاری اصالةً مسندات کے لئے موضوع ہے اور تعلیقات محض استشہاد وغیرہ کے لئے لائی جاتی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ طبقہٴ اَوَّلٰی و ثانیہ کی روایات بالا صالةً لیتے ہیں اور طبقہٴ ثالثہ کی بطورِ استشہاد۔

اتصال السند:- کے اعتبار سے کتاب بخاری کی ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حدیثِ معنعن کو اپنی کتاب میں لانے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان ثبوتِ لقاء و لو مرۃ کی شرط لگائی ہے، برخلاف مسلم کے کہ وہ مجرد معاشرت پر اکتفاء کرتے ہیں، اور پیچھے بیان ہو چکا ہے کہ لقاء و لو مرۃ کا ثبوت اگرچہ حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے قولِ جمہور کے مطابق شرط نہیں، مگر بالاتفاق تاکیدِ اتصال کا موجب تو ہے، اور امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اس شرط کی پابندی فرمائی ہے۔^(۴)

السلامة من العِلل القاذحة:- کے اعتبار سے ترجیح بخاری کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) تدریب الراوی ص: ۴۴، و کذا فی فتح القدیر ج: ۱ ص: ۲۹، و کذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۰۔

(۲) تدریب الراوی بحوالہ بالا، و کذا فی فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰، و کذا فی مقدمة فتح الملہم بحوالہ بالا۔

(۳) تدریب الراوی ص: ۴۴ و کذا فی فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰ و کذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۰۔

(۴) تدریب الراوی بحوالہ بالا و کذا فی فتح المغیث حوالہ بالا و کذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۱۔

صحیحین کی ایسی کل حدیثیں جن میں ناقدین حدیث نے کوئی علت ظاہر کی ہے، ان کی کل تعداد دو سو دس ہے، جن میں سے بخاری میں اسی^۸ سے بھی کم ہیں اور باقی سب مسلم میں ہیں۔ یہ تنقید اگرچہ فی نفسہ صحت حدیث سے مانع نہیں مگر ظاہر ہے کہ جن اسانید پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ان کا درجہ تنقید کردہ اسانید سے بلند ہے۔^(۱)

وجوہ ترجیح کتاب مسلم علی کتاب البخاری (کتاب مسلم کی خصوصیات)

مگر متعدد وجوہ ایسی بھی ہیں جن کے باعث کتاب مسلم کو کتاب بخاری پر برتری حاصل ہے، وہ وجوہ درج ذیل ہیں:-

۱- جب کسی حدیث کو دو راوی الفاظ مختلفہ سے ذکر کریں اور معنی دونوں کے متحد ہوں تو یہ جائز ہے کہ دونوں کی سندیں ذکر کردی جائیں، اور جس راوی کے الفاظ میں حدیث ذکر کی گئی ہے اس کی تعیین نہ کی جائے، امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں، لیکن اوّلیٰ یہ ہے کہ صاحب اللفظ کی تعیین کردی جائے، اور امام مسلم رحمہ اللہ اس اوّلیٰ طریق کا التزام کرتے ہیں۔^(۲)

۲- امام مسلم بکثرت اس کا بھی اہتمام کرتے ہیں کہ دونوں راویوں میں سے ہر ایک کے الفاظ کی الگ الگ تعیین کردی جائے، مثلاً کہتے ہیں: ”حدثنا فلان وفلان، قال فلان كذا وفلان كذا“ اگرچہ الفاظ میں اختلاف بالکل معمولی ہو، اور خواہ اس سے معنی متغیر ہوتے ہوں یا نہیں۔^(۳)

۳- کتاب مسلم میں اس کا خاص طور سے اہتمام کیا گیا ہے کہ ایک مسئلہ سے متعلق تمام حدیثیں متعلقہ باب میں ایک ہی جگہ جمع کردی گئیں، اور ہر حدیث کے طرق متفرقہ، اسانید متعددہ اور الفاظ مختلفہ سب کو اسی باب میں ذکر کر دیا ہے، جس کی وجہ سے کسی حدیث کو کتاب مسلم میں تلاش کرنا اور اس کے متفرق طریق، متعدد سندوں اور الفاظ مختلفہ کو معلوم کرنا انتہائی سہل ہو گیا ہے، طالب کو یہ سب چیزیں ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ بکثرت ایک ہی حدیث کے کئی ٹکڑے کر کے ان ٹکڑوں کو متفرق ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور

(۱) تدریب الراوی بحوالہ بالا و کذا فی مقدمة فتح الملہم بحوالہ بالا۔

(۲) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۳ (رجحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری) وصيانة صحيح مسلم من

(۳) حوالہ بالا۔

الاخلاق والغلط للحافظ ابن الصلاح ص: ۱۰۲۔

بسا اوقات ایسے باب میں ذکر کرتے ہیں کہ قاری کا ذہن اُس طرف نہیں جاتا، جس کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے، جس سے معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کا یہ عمل بھی حکمت و مصلحت پر مبنی تھا۔ بہر حال کتاب بخاری میں کسی حدیث کا تلاش کرنا انتہائی دُشوار ہے حتیٰ کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی حدیث کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ بخاری میں نہیں ہے، حالانکہ وہ بخاری کے ایسے باب میں ہوتی ہے کہ وہاں تک عموماً ذہن کی رسائی نہیں ہوتی^(۱)۔

۴۔ امام مسلمؒ ”حدثنا“ اور ”اخبرنا“ میں فرق کو واضح کرتے ہیں، اور ان کا مذہب یہی تھا کہ ”حدثنا“ و ”حدثنی“ صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ استاذ پڑھے اور شاگرد سنیں، اور ”اخبرنا“ و ”اخبرنی“ اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ حدیث شاگرد پڑھیں اور استاذ سنے، یہی مذہب امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ و ابن جریجؒ و نسائیؒ اور جمہور علمائے مشرق کا ہے، و صار ہو الشائع الغالب علیٰ اهل الحديث۔ برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے، اور ان کا مذہب یہ تھا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے، و هو مذهب الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان وجماعة من المحدثين۔^(۲)

۵۔ امام مسلمؒ نے صرف احادیث مرفوعہ کو بیان کیا ہے، موقوفات شاذ و نادر لائے ہیں، اور وہ بھی محض متابعت اور استشہاد کے لئے، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ ان کے ہاں موقوفات کی تعداد زیادہ ہے۔^(۳)

۶۔ ایسی سندیں جو صورتہ منقطع ہیں، یعنی ”تعلیق“ کے قبیل سے ہیں، ان کی تعداد کتاب مسلم میں صرف ۱۴ ہے، برخلاف کتاب بخاری کے کہ اس میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔^(۴)

۷۔ صحیفہ ہمام بن منبہ کا تعارف پیچھے تدوین حدیث کے بیان میں آچکا ہے، احادیث^(۵)

(۱) ارشاد طلاب الحقائق للامام النوويؒ ص: ۵۹ و مقدمة شرح مسلم للامام النوويؒ (فصل: اصح الكتب بعد القرآن الصحيحان) ص: ۱۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۷۳ و صيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۱۰۱، و مقدمة شرح مسلم للامام النوويؒ ص: ۱۵ و فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۴۵ کتاب العلم باب قول المحدث حدثنا الخ۔

(۳) ہدی الساری مقدمة فتح الباری ص: ۱۲۔

(۴) ان ۱۴ مقامات کو علامہ نوویؒ اور حافظ ابن الصلاحؒ نے تفصیلاً ذکر فرمادیا ہے دیکھئے: مقدمة شرح مسلم للامام النوويؒ ص: ۱۴ و صيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۸۱ تا ۸۱۔

(۵) یعنی ”کتابت حدیث عہد صحابہ میں“ کے عنوان کے تحت ”حضرت ابو ہریرہؓ کی تالیفات“ کے بیان میں۔

مرفوعہ کا یہ مجموعہ جو ایک سو اڑتیس^{۳۸} احادیث پر مشتمل^(۱) ہے حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہؓ کو اِطاء کروایا تھا، چنانچہ ہمام بن منبہؓ نے اسی صحیفے کے شروع میں اپنی سند ان الفاظ میں لکھی ہے: ”هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ“ آگے سب سے پہلی حدیث کا متن: ”نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ“ لکھا ہے، پھر اُس پر عطف کرتے ہوئے ”وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ لکھ کر دوسری حدیث کا متن ذکر کیا ہے، پھر ہر حدیث کا متن اسی طرح واوِ عطف لا کر نقل کرتے چلے گئے ہیں، چنانچہ صحیفہ کی پہلی حدیث کے بعد ساری حدیثیں ”وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے الفاظ سے شروع ہوئی ہیں، یعنی پہلی حدیث کے بعد کسی حدیث کی سند ذکر نہیں کی گئی، کیونکہ ان سب احادیث کی سند وہی ہے جو صحیفے کی پہلی حدیث کے شروع میں آچکی ہے۔

شیخینؒ نے اپنی اپنی کتاب میں اس صحیفے کی احادیث متفرق ابواب میں نقل کی ہیں، اور دونوں نے کوشش کی ہے کہ اس کی ہر حدیث کو اس طرح ذکر کریں کہ قاری کو یہ معلوم ہو جائے کہ جو حدیث میں یہاں نقل کر رہا ہوں وہ میرے اُستاذ نے مجھے ایک مجموعہ احادیث کے ضمن میں سنائی تھی، صرف وہی ایک حدیث نہیں سنائی تھی اور ان سب احادیث کی ایک ہی سند تھی جو مجموعہ کے شروع میں ہمام بن منبہؓ نے بیان کر دی ہے۔ اور پہلی حدیث کے بعد کی سب حدیثیں: ”وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ سے شروع ہوتی ہیں۔

یہ بات واضح کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے عام طور سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ جب اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرنا چاہتے ہیں تو اس صحیفہ تک اپنی سند ذکر کر کے اوّلًا اس صحیفہ کی سب سے پہلی حدیث: ”نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ“ نقل کرتے ہیں، پھر حدیثِ مطلوب کو ”وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے الفاظ سے نقل فرماتے ہیں، مگر اس طریقے سے امام بخاریؒ کا مذکورہ بالا مقصد تو حاصل ہو جاتا ہے مگر قاری کا ذہن مشوّش ہوتا ہے، کیونکہ وہ پہلی حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب سے تلاش کرتا ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب سے اس پہلی حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تعلق صرف دوسری حدیث کا ہوتا ہے اور حدیثِ اوّل صرف معطوف علیہ ظاہر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، پھر امام بخاریؒ نے اس

(۱) دیکھیے ”صحیفہ ہمام بن منبہ“ جو ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحقیق کے ساتھ رشید اللہ یعقوب صاحب نے زمزمہ پبلشرز کراچی سے مترجم شائع کیا ہے۔ رفیع

طریقہ کی پابندی بھی نہیں کی، بلکہ کہیں وہ اس صحیفہ کی حدیث مطلوب کو صحیفہ کی پہلی حدیث کے بغیر بھی نقل فرمادیتے ہیں۔^(۱) برخلاف امام مسلمؒ کے کہ وہ جب اس صحیفہ کی پہلی حدیث کے علاوہ بعد کی کوئی حدیث لانا چاہتے ہیں تو اس طرح ذکر کرتے ہیں:-

حدثنا ابو رافع حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال:
هَذَا مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ، وَذَكَرَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا: ”وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
.... الخ.“

یہ طریقہ نہایت واضح اور آسان ہے، اور اس سے وہ مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے جو امام بخاریؒ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور قاری کا ذہن مشغول بھی نہیں ہوتا۔ یاد رکھنا چاہئے کہ امام مسلمؒ کی اس عبارت میں ”وذكر احاديث“ پر جملہ ختم ہو گیا ہے، اس کے بعد ”منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم... الخ“ بتاویل مفرد ہو کر مبتدأ مؤخر ہے۔^(۲)

۸- امام بخاریؒ کو رِوَاة شامیین کے اسماء اور کنیتوں میں بعض اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ ایک ہی آدمی کے اسم کو ایک جگہ ذکر کرتے ہیں اور دوسری جگہ اس کی کنیت ذکر فرماتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ الگ الگ دو آدمی ہیں، حالانکہ وہ ایک ہوتا ہے، یہ مغالطہ امام مسلمؒ کو پیش نہیں آتا۔^(۳)

۹- امام مسلمؒ اسانید متعددہ، طرق متفرقہ اور تحویل الاسناد اور الفاظ مختلفہ کا بیان نہایت مختصر، جامع اور واضح کرنے میں ممتاز ہیں۔^(۴)

۱۰- امام مسلمؒ نے احادیث کی ترتیب اور انداز بیان میں ایسے دقائق کا لحاظ رکھا ہے جو ان کے کمال فی العلم پر دلالت کرتے ہیں، اس حسن بیان کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۵- ربيع

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۴ (رجحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

(۳) اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری کی اکثر روایات اہل شام سے بطریق ”مناولہ“ ہیں (یعنی ان کی کتابوں سے لی گئی ہیں، خود ان سے بالشافہ نہیں لی گئیں)۔ کما فی بُستان المحدثین ص: ۲۸۰- ربيع

(۴) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۵ (رجحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

جو انتہائی ذہین ہونے کے علاوہ اُصولِ دین، اُصولِ حدیث، اُصولِ تفسیر، اُصولِ فقہ، علمِ الاسناد، اسماءُ الرجال اور علومِ عربیت پر اچھی دسترس رکھتا ہو۔^(۱)

ترتیب اور حسنِ بیان میں بخاری اور مسلم میں اس فرق کی وجہ ابنِ عقدہ رحمہ اللہ نے ایک تو یہ بیان کی ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب اپنے وطن میں اپنے اساتذہ کرام کی حیات میں تالیف کی ہے، اور جن کتابوں سے مدد لی وہ سب ان کے پاس موجود تھیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ انہوں نے اپنی کتاب زیادہ تر حالتِ سفر میں تالیف کی، خود امام بخاریؒ فرماتے ہیں: ”زُبَّ حَدِيثٍ سَمِعْتُهُ بِالْبَصْرَةِ فَكَتَبْتُهُ بِالشَّامِ.“

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے احکامِ فقہیہ کے استنباط کو اپنا مقصود نہیں بنایا، بلکہ مقصود یہ تھا کہ ہر باب کی تمام مطلوبہ حدیثیں ایک جگہ جمع کر دیں، برخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ ان کا مقصود استنباطِ احکام تھا، چنانچہ وہ ایک ایک حدیث کے مختلف اجزاء سے متعدد احکام مستنبط کرتے ہیں، اور حدیث کے جس جزء کا تعلق ان کے نزدیک جس مسئلہ فقہیہ سے ہوتا ہے اس کو اس باب میں ذکر فرماتے ہیں جس کی وجہ سے ایک ہی حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف ابواب میں متفرق طور پر لانا پڑتا ہے۔^(۲)

دونوں کی مشترک احتیاط

ایک احتیاط بخاری اور مسلم نے مشترک طور پر یہ اختیار کیا ہے کہ ان کے کسی شیخ نے اپنے اوپر کے کسی شیخ کا نام اگر کسی صفت یا نسبت کے بغیر ذکر کیا ہے اور بخاری و مسلم اس نام کے ساتھ صفت یا نسبت ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، تو مثلاً اس طرح کہتے ہیں:-

حدثنا عبد الله بن مسلمة ثنا سليمان يعني ابن بلال عن يحيى

وهو ابن سعيد.

یوں نہیں کہتے کہ:-

حدثنا عبد الله بن مسلمة ثنا سليمان ابن بلال عن يحيى بن سعيد.

(۱) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۷۶۔

(۲) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۷۶، ۲۷۹، وتدريب الراوى ص: ۳۵، ۳۶ (اول مصنف في الصحيح المجرد)۔
حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمة فتح الباری (ج: ۱ ص: ۱۵) میں باقاعدہ ایک فصل قائم فرما کر امام بخاریؒ کے اس طرز کی وجوہات اور نکات کو بیان فرمایا ہے۔

یہ احتیاط اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ ہمارے استاذ نے اوپر کے شیخ کی یہ نسبت اور صفت بیان نہیں کی تھی، ہم نے وضاحت کے لئے بڑھادی ہے، و نظائرہ کثیرۃ فی الصحیحین۔

عَدَدُ مَا فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مِنَ الْأَحَادِيثِ

علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ اور علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ ”فتح الملہم“ میں امام مسلمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ”میں نے اپنی کتاب تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کر کے تالیف کی۔“ چنانچہ وہ منتخب احادیث جو صحیح مسلم میں موجود ہیں ان کی تعداد باسقاط المکررات تقریباً چار ہزار ہے، اور مکررات کو شامل کر کے کل تعداد ایک قول کے مطابق بارہ ہزار اور ایک قول کے مطابق آٹھ ہزار ہے، بعض محققین کا کہنا ہے کہ: ”آخری قول زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔“ (۱) اور قول مشہور کے مطابق صحیح بخاری کی احادیث بھی باسقاط المکررات چار ہزار ہیں، اور مکررات کو شامل کر کے ایک قول کے مطابق سات ہزار دو سو پچھتر ہیں (۲)؛ اس طرح صحیح مسلم میں بخاری کی بہ نسبت سات سو پچیس یا چار ہزار سات سو پچیس مکرر حدیثیں زیادہ ہیں۔

تراجم صحیح مسلم

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: امام مسلمؒ نے اپنی کتاب ابواب کے اعتبار سے ترتیب دی ہے، لہذا درحقیقت یہ کتاب مبوّب ہے لیکن ابواب کے تراجم امام مسلمؒ نے تحریر نہیں کئے تاکہ حجم کتاب زیادہ نہ ہو جائے یا کوئی اور مصلحت ہوگی، بعد میں لوگوں نے اپنی صوابدید سے تراجم تحریر کئے لیکن وہ قصور عبارت یا رکاکت الفاظ کی وجہ سے اس کتاب کے شایان شان نہیں، میں کوشش کروں گا کہ تراجم اس کی شان کے مناسب تحریر کروں (۳)؛ مگر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مقدمہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ: انصاف کی بات یہ ہے کہ تراجم کا حق اب بھی ادا نہ ہوا، جیسا کہ اس

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۷، وصیانة صحيح مسلم للحافظ ابن الصلاح ص: ۶۸ و تدریب

الراوی ص: ۴۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) و مقدمة شرح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۱۵۔

(۲) تدریب الراوی ص: ۴۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) و مقدمة المعلم بفوائد مسلم للشيخ

محمد الشاذلی ج: ۱ ص: ۱۰۸۔

(۳) مقدمة شرح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۱۵ و صیانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۱۰۱۔

عظیم کتاب کا حق تھا، ممکن ہے اللہ تعالیٰ اپنے کسی اور بندے کو اس کی توفیق بخشے۔^(۱)

شروح صحیح مسلم

صحیح مسلم کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے بعض حسبِ بیانِ فتح الملہم^(۲)

یہ ہیں:-

- ۱- المنہاج: للشيخ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (المتوفى ۶۷۱ھ) یہ وہی شرح ہے جو صحیح مسلم کے متداول نسخوں کے ساتھ چھپی ہوئی ہے۔
- ۲- شرح ابی الفرج الزواوی (المتوفی ۷۴۴ھ) فی خمس مجلّات۔
- ۳- الابتهاج: للشيخ احمد بن محمد الخطيب القسطلاني الشافعي (المتوفى ۹۲۳ھ)۔

۴- شرح الشيخ مُلا علی القاری الحنفی الهروی (المتوفى ۱۰۱۶ھ) نزیل مکة المکرمة، فی أربع مجلّات۔

مزید کچھ شرحیں جو ناچیز کو دستیاب ہوئیں، یہ ہیں:-

- ۵- المعلم بفوائد مسلم: للإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري (المتوفى ۵۳۶ھ) یہ شرح درحقیقت امام مازریؒ کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، یہ تین جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی اور دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں بحمد اللہ موجود ہے۔
- ۶- اكمال المعلم بفوائد مسلم: للقاضي عياض المالكي (المتوفى ۵۴۳ھ) یہ شرح نو جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی ہے، درحقیقت یہ شرح علامہ مازریؒ کی مذکورہ بالا شرح کا تکملہ ہے۔

۷- اكمال اكمال المعلم: لمحمد بن خليفة^(۳) (او "خليفة") الأبي المالكي

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۸، وفتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۸۔

(۳) یعنی یہ لفظ کتابوں میں دو طرح لکھا ہوا ملتا ہے، مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۸ اور كشف الظنون ج: ۱ ص: ۵۵۷ میں اسی طرح ہے یعنی "خليفة" علی وزن "طريقة" اور اكمال اكمال العلم کے ٹائٹل پر اور المعلم بفوائد مسلم للمازریؒ اور الدیباچ للسیوطیؒ کے مقدمہ میں "خلفة" کا لفظ لکھا گیا ہے، یعنی بضم الخاء المعجمة وسكون اللام وفتح الفاء وفي اخره التاء. علی وزن "خُمرَة" واللہ اعلم بالصواب۔

(المتوفی ۸۹۵ھ) یہ صحیح مسلم کی مذکورہ بالا شرح یعنی ”اکمال المعلم“ اور بعض دیگر شروح کی جامع ہے۔

۸- مکمل اکمال اکمال العلم: امام ابو عبد اللہ محمد بن محمد السنوسی (المتوفی ۸۹۵ھ) نے اس شرح میں علامہ اُبی ماکلی کی مذکورہ بالا شرح پر مفید اضافے کئے ہیں۔ ۱۳۶۸ھ میں بیروت سے یہ دونوں شرحیں اکٹھی طبع ہوئیں اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

۹- الحل المفہم: یہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی (المتوفی ۱۳۳۲ھ) کی تقریرات درس مسلم کا مجموعہ ہے، جو بہت مختصر اور نہایت مفید ہے اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۰- فتح الملہم: للشیخ الاسلام العلامة شبیر احمد العثماني (المتوفی ۱۳۶۹ھ) یہ اب تک کی تمام شروح سے زیادہ جامع اور محقق ہے اور نہایت مفید شرح ہے، لیکن مکمل نہیں ہو سکی صرف ”کتاب الطلاق“ تک پہنچی تھی۔ آگے ”کتاب الرضاع“ سے برادر عزیز شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ نے اس کا مکملہ تصنیف فرما کر اس شرح کو نہایت محققانہ معیار پر مکمل فرمادیا ہے، یہ مکملہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے، اور مکتبہ دارالعلوم کراچی سے طبع ہوا ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، آمین!

یہ مکملہ موجودہ تمام شروح حدیث میں ایک خاص امتیاز یہ رکھتا ہے کہ اس میں پچھلی تمام شروح کے اہم مباحث کو نہایت انضباط اور اختصار و جامعیت کے ساتھ مرتب کرنے کے علاوہ موجودہ زمانے کے جدید مسائل پر محققانہ بحث کی گئی ہے، جو دوسری شروح میں کہیں دستیاب نہیں ہوتی، خصوصاً اقتصادی اور مالیاتی مسائل جو اس زمانے کے پیدا کردہ ہیں، ان پر خوب تحقیقی مباحث اس میں آگئے ہیں۔

۱۱- شیخ مصطفیٰ الذہبی نے علمائے کرام کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر صحیح مسلم پر ایک مفید اور مختصر حاشیہ تالیف کیا ہے جو مصر سے چھپا ہے، بحمد اللہ یہ نسخہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۲- الدیباچ: للشیخ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی (المتوفی

۹۱۱ھ) یہ نہایت مختصر شرح دو جلدوں میں ادارۃ القرآن کراچی سے طبع ہوئی اور بحمد اللہ دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے، بظاہر یہ باقاعدہ شرح نہیں بلکہ جستہ جستہ مقامات پر مختصر مختصر کلام ہے، شاید یہ اُن کی تقریر درس ہو۔

۱۳- مشارق الانوار: علامہ قاضی عیاضؒ کی یہ تصنیف درحقیقت شرح کی بجائے غریب الحدیث کی کتاب ہے، اس میں انہوں نے مؤطا امام مالک اور صحیحین للبخاری و مسلم کے مشکل الفاظ کو ضبط اور ان کی تشریح کرنے کا التزام کیا ہے، نیز اسماء الرجال کو بھی اہتمام سے ضبط کیا ہے، اور کتاب مسلم کے بارے میں جہاں جہاں لوگوں کو اوہام پیش آئے ہیں، ان سے تصحیفات ہوئی ہیں، ان کی نشاندہی کی ہے، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور بحمد اللہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

حال ہی میں ایک کتاب بنام ”الامام مسلم بن الحجاج ومنہجہ فی الحدیث“ دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے، جس میں شروح صحیح مسلم کی فہرست بھی دی گئی ہے، اس فہرست میں اکہتر شروح کے نام مع اسماء مؤلفین درج ہیں۔^(۱)

مختصراتہ و المستخرجات علیہ

مختصرات سے مراد تلخیصات ہیں، صحیح مسلم کی مختصرات بھی متعدد ہیں، جن کی تفصیل ”مقدمة فتح الملہم“ میں دیکھی جاسکتی ہے، اور مستخرجات بھی بہت زیادہ ہیں، ان کی تفصیل بھی ”مقدمہ فتح الملہم“ میں دیکھی جائے، کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج“ میں ان مختصرات کی تعداد سولہ^{۱۶} اور ”مستخرجات“ کی تعداد اٹھارہ^{۱۸} بیان کی گئی ہے۔^(۲)

(۱) ج: ۲ ص: ۶۴۳-۶۴۶، اور کشف الظنون ج: ۱ ص: ۵۵۶-۵۵۹ میں بھی شروح صحیح مسلم کی تفصیل موجود ہے۔

(۲) دیکھئے: کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج“ ج: ۲ ص: ۶۳۳۔ دو مشہور مستخرج یہ ہیں: مسند ابی عوانۃ

المعروف المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی عوانۃ یعقوب بن اسحاق الاسفرائینی المتوفی ۳۱۶ھ، یہ مستخرج پانچ جلدوں میں مختلف مکتبوں سے چھپی ہے۔ المسند المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد الاصبہانی المتوفی ۴۳۰ھ یہ چار جلدوں میں بیروت سے طبع ہوئی ہے، بحمد اللہ یہ دونوں مستخرج دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

معنی قولہم ”علی شرط الشیخین“

او ”علی شرط احدهما“

محدثین بکثرت کسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: ”ہذا علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط البخاری“ یا ”علی شرط مسلم“ خصوصاً ”مستدرک“ کہ وہ بالذات موضوع ہی استدراک علی الشیخین کے لئے ہے، حاکم کی اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں:-

۱- ایک یہ کہ اس حدیث کے تمام رُواة ”من حیث الضبط والعدالة“ رجال الشیخین کے مثل ہیں، بعینہ رجال الشیخین نہیں، اس قول کی تائید حاکم کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کے خطبہ میں تحریر کیا ہے کہ: ”وَأَنَا أَسْتَعِينُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى إِخْرَاجِ أَحَادِيثِ رُؤَاتِهَا ثَقَاتٌ قَدْ احْتَجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانُ“^(۱)

۲- لیکن جمہور کے نزدیک حاکم کی مراد یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواة بعینہ رجال الشیخین ہیں، اور ”علی شرط البخاری“ کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رجال بعینہ رجال بخاری ہیں، اسی طرح ”علی شرط مسلم“ کا مطلب بھی یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواة رجال مسلم ہیں، حافظ ابن حجرؒ، علامہ نوویؒ اور علامہ عثمانیؒ وغیرہم نے اسی معنی کو ترجیح دی ہے^(۲)، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حاکم کی عادت ہے کہ جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہ رجال الشیخین یا رجال احدهما ہوں تو کہتے ہیں: ”ہذا صحیح علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط البخاری“ یا ”علی شرط مسلم“۔

اور جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہ رجال الشیخین یا رجال احدهما نہ ہوں بلکہ حاکم کے نزدیک ان کے مثل ہوں تو فرماتے ہیں: ”ہذا صحیح الاسناد“^(۳)۔ رہا حاکم کا قول خطبہ کتاب میں ”وَأَنَا أَسْتَعِينُ اللَّهَ تَعَالَى (الِی قَوْلِهِ) قَدْ اخْتَجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانُ“ سو اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے دیا ہے کہ مثلیت کبھی عینیت کے معنی میں مستعمل

(۱) المستدرک علی الصحیحین ج: ۱ ص: ۴۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۲ (المصنفات فی الصحیح المجرد الزائد علی الصحیحین)

وتدریب الراوی ص: ۵۱، ۵۲، وارشاد طُلاب الحقائق ص: ۶۱۔

(۳) النکت علی کتاب ابن الصلاح ج: ۱ ص: ۳۱۴ تا ۳۲۰، وارشاد طُلاب الحقائق ص: ۱۲۴۔

ہوتی ہے اور کبھی مشابہت کے معنی میں، مگر معنیِ اوّل میں یہ مجاز ہے اور معنیِ ثانی میں حقیقت، چنانچہ جہاں یعنہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما سے حدیث لا کر حاکم رحمہ اللہ ”علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط أحدہما“ فرماتے ہیں تو وہاں مثلث سے مراد اس کے معنی مجازی ہیں اور جب غیر رجال الشیخین سے حدیث لا کر اسے ”صحیح الاسناد“ فرماتے ہیں وہاں مثلث سے مراد معنی حقیقی ہیں۔^(۱)

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی حدیث کو ”علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط أحدہما“ قرار دینا ہر ایک کا کام نہیں، اور قرار دینے کے لئے صرف یہ لکھ لینا کافی نہیں کہ اس حدیث کے رجال یعنہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما ہیں، بلکہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان رجال سے شیخین نے احادیث لینے میں کن قیود اور احتیاطوں کا لحاظ رکھا ہے، بعض اوقات کسی حدیث کے رجال یعنہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما ہوتے ہیں لیکن وہ حدیث علی شرطہما یا علی شرط أحدہما نہیں ہوتی، کیونکہ ان رجال سے شیخین نے حدیثیں جن قیود اور احتیاطوں کے ساتھ لی ہیں وہ قیود اور احتیاطیں اس حدیث کی سند میں موجود نہیں ہوتیں، اس کی متعدد مثالیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:-

قال الحافظ:- ووراء ذلك كَلِمَةٌ ان يُروى اسنادٌ ملفقٌ من رجالہما، کسماک عن عکرمۃ عن ابن عباس، فسماک علی شرط مسلم فقط، وعکرمۃ انفرادہ البخاری، والحق ان هذا ليس علی شرط واحد منهما، وأدق من هذا ان يروى عن اناس ثقات ضَعُفُوا في اناس مخصوصين من غير حديث الذين ضعفوهم فيهم، فيجئ عنهم حديث من طريق من ضَعُفُوا فيه رجال کلہم فی کتابین أو أحدہما فنسبته انه علی شرط من خرج له، غلط، كأن يقول فی ہشیم عن الزہری، کل من ہشیم والزہری خرجا له فهو علی شرطہما، فيقال: بل ليس علی شرط واحد منهما لأنہما انما أخرجا عن ہشیم من غير حديث الزہری، فانه ضعف فيه، لأنه كان دخل عليه فأخذ عنه عشرين حديثا، فلقبه صاحب له وهو

(۱) مگر اس پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی استعمال واحد کا اعتراض ہو سکتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک درست نہیں، لہذا احقر کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عموم مجاز کے طور پر ”مثلہما“ سے مراد ”الرجال المتصفون بصفات اشترطها الشیخان“ ہے، خواہ وہ یعنہ رجال الشیخین ہوں یا ان کے مثل۔ رفع۔

راجع فسألہ رویتہ، وكانت ثم ریح شديدة فذهبت بالأوراق فصار هُشِيمٌ يحدث بما علق منها بذهنه، ولم يكن اتقن حفظها فوهم في اشیاء منها فضعف في الزهري بسببها.

وكذا همَّامٌ ضعيف في ابن جريج، مع ان كلاً منهما أخرجا له لكن لم يخرججا له عن ابن جريج شيئاً فعلى من يعزو الى شرطهما او شرط واحد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب الى شرطه ولو في موضع من كتابه.^(۱)

صِيغُ الْأَدَاءِ وَالتَّحْمِلِ

تَحْمِلُ حدیث کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے کچھ صیغے مقرر ہیں، جن کو ”صِيغُ الْأَدَاءِ وَالتَّحْمِلِ“ کہا جاتا ہے، ان کی چند قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- سَمِعْتُ وَحَدَّثَنِي: یہ دونوں صیغے اس صورت کے لئے ہیں جب حدیث، استاذ سے تنہا سنی ہو، اور اگر اس کے ساتھ سننے والا کوئی اور بھی ہو تو کہا جائے گا: ”سَمِعْنَا وَحَدَّثْنَا“۔
”قال لي“ اور ”قال لنا“ کا بھی یہی حکم ہے، کذا فی مقدمة فتح الملهم.^(۲)

۲- أَخْبَرَنِي وَقُرَأْتُ عَلَيْهِ: یہ الفاظ اس شخص کے لئے ہیں جس نے حدیث پڑھ کر استاذ کو سنائی ہو، اور جب پڑھنے والا کوئی اور ہو اور یہ صرف سنتا ہو تو سننے والا کہے گا: ”أَخْبَرَنَا“ یا ”قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ“۔

اس طریقہ تحمل کو ”عرض“ کہا جاتا ہے۔^(۳)

۳- أَنْبَأَنِي: یہ بمعنی أَخْبَرَنِي ہے، لیکن متاخرین کے عرف میں یہ اجازت مشافہۃ کے ساتھ خاص ہے، پھر اگر ”مُجَاز لَه“ (یعنی شخص مجاز) ایک ہے تو وہ ”أَنْبَأَنِي“ کہے گا اور زائد ہیں تو ”أَنْبَأْنَا“ کہیں گے۔^(۵)

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۲، ۲۸۳ والنکت علی کتاب ابن الصلاح ج: ۱ ص: ۳۱۵۔

(۲) ج: ۱ ص: ۲۰۹، و تدریب الراوی ص: ۲۳۹ تا ۲۴۱، النوع الرابع والعشرون و شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۶۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۰۹ و تدریب الراوی ص: ۲۳۵ و ارشاد طُلاب الحقائق ص: ۱۲۲۔

(۴) بعض نے اخبار اور انباء میں یہ فرق کیا ہے کہ جماعت میں جو شاگرد پڑھے وہ ”أَخْبَرَنَا“ کہے گا اور دوسرے شاگرد جو سن رہے ہیں وہ ”أَنْبَأْنَا“ کہیں گے۔ (مقدمہ درس ترمذی ص: ۷۹)۔

(۵) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۵ رقم الحدیث: ۶۰ و ارشاد طُلاب الحقائق ص: ۱۳۷۔

۴- شَافَهْنِي وَ شَافَهْنَا: هما يختصان بالإجازة المتلفظ بها. (۱)

۵- كَتَبَ إِلَيَّ وَ كَاتَبَنِي: یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب استاذ کسی کے پاس اپنی سند سے لکھی ہوئی حدیثیں بھیجے اور اسی سند سے روایت کی تحریری اجازت دے۔ (۲)

۶- أُرْسِلَ إِلَيَّ: یہ مراسلت کے ساتھ خاص ہے، اسے ”الرسالة“ بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ استاذ شاگرد کے پاس کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجے کہ:-

حدثني فلان عن فلان قال كذا فاذا بلغك مني هذا الحديث
فأروه عني بهذا الاسناد. (۳)

۷- عَنْ وَ قَالَ (جبکہ اس کے ساتھ ”لنا“ یا ”لی“ نہ ہو): یہ الفاظ براہ راست سماع اور اجازت کی صراحت نہیں کرتے البتہ براہ راست سماع اور اتصال کا احتمال ان میں ہوتا ہے اور انقطاع کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ (۴)

۸- المناولة: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ کچھ لکھی ہوئی حدیثیں یا احادیث کی کتاب اپنی سند کے ساتھ کسی کو دیدے، اس کی دو قسمیں ہیں:-

۱- المناولة المقرونة بالإجازة. ۲- المناولة المجردة عن الإجازة.

پہلے طریقے سے حدیث یا حدیثیں حاصل کرنے والے کو اپنے شیخ سے اس کی سند کے ساتھ اُن حدیثوں کی روایت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اور دوسری قسم میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے اور بعض نے ناجائز، لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے ”مقدمة فتح الملہم“ میں یہ محاکمہ کیا ہے کہ ”المناولة المجردة“ اگر طالب علم کی درخواست پر شیخ نے کیا، یعنی طالب علم نے کہا کہ: ”ناولنی هذا الكتاب لا رویہ عنک“ شیخ نے وہ کتاب دیدی اور اذن کی صراحت نہیں کی تو لینے والے کو روایت کرنا جائز ہے، کیونکہ دلالتہ اذن پایا گیا، اور اگر بغیر سوال کے یہ صورت متحقق ہوئی تو اس کی روایت عن ذلک الشیخ جائز نہیں۔ (۵)

(۱) شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۹۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۴ و ارشاد طلاب الحقائق ص: ۱۳۸۔

(۳) شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۵۔

(۴) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۰۔

(۵) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۳، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدرب الراوی ص: ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳۔

و کتاب الکفاية فی علم الرواية ص: ۳۲۶۔

الإجازة وفائدتها في هذا الزمان

الإجازة: إجازة اصطلاح میں ”اذن فی الرواية لفظاً أو كتابة“ کو کہتے ہیں جو ”اخبار اجمالی“ کا فائدہ دیتی ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ ”المشافهة“ اور ”المُناولة“ جو دو قسمیں پیچھے گزری ہیں درحقیقت ”الإجازة“ ہی کی قسمیں ہیں۔

اجازت کی دو صورتیں ہیں۔ ۱:- ایک یہ کہ جس مجموعہ احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے ”مُجاز لہ“ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کو ان احادیث کا علم و فہم پہلے سے حاصل ہو۔ ۲:- دوسری یہ کہ پہلے سے علم نہ ہو، اس میں مُجاز لہ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کے لئے، روایت عن المجيز کو متقدمین نے ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین اس کے بھی جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ شیخ کو حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنی مسعودہ احادیث کی تبلیغ کرے، مگر بسا اوقات طالب کو اس شیخ سے وہ حدیثیں پڑھنے کا موقع نہیں ملتا تو اس ضرورت کے لئے دوسری صورت بھی جائز قرار دی گئی۔^(۲)

لیکن احقر کا خیال یہ ہے کہ اس صورت کا جواز اس شرط کے ساتھ ہوگا کہ ”مُجاز لہ“ یعنی شخص مجاز میں اس حدیث کے پڑھنے، سمجھنے اور روایت کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔

اس زمانے میں کتب مشہورہ کی سند متصل کو محفوظ رکھنے یا سند متصل کے ساتھ ان کی روایت کی اجازت دینے یا لینے کا مقصود ان کو مؤلفین سے ثابت کرنا نہیں ہے، کیونکہ ان کا ثبوت مؤلفین سے درجہ تواتر کو پہنچا ہوا ہے، اور ہر مشہور کتاب کے سینکڑوں اور ہزار ہا نسخے اس کی تالیف کے وقت سے اب تک ہر زمانے میں موجود رہے ہیں، اور جو بات تواتر سے ثابت ہو اس کے اثبات کے لئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا فائدہ اب صرف یہ ہے کہ اسناد متصل کا سلسلہ قیامت تک باقی رہے کیونکہ سند متصل کا اہتمام اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ کا خاص شرف ہے، جس کی حفاظت ہونی چاہئے۔^(۳)

(۱) تدریب الراوی ص: ۲۶۸۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۴۔

(۳) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۱۵۔

مؤلفین تک اپنی سند کو محفوظ رکھنے کا ایک فائدہ احقر کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خدا نخواستہ کبھی ان کتابوں کے نسخے اور ان کو روایت کرنے والے دنیا میں صرف ایک دو باقی رہ جائیں، اور ان کا تواتر الی المؤلف ختم ہو جائے تو اس وقت اس سند کے ذریعہ ان کتابوں کی نسبت الی المؤلفین ثابت کی جاسکے گی۔

الاستخراج والإخراج والتخريج

یہ تین الفاظ اور ان کے مشتقات کتب حدیث میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، لہذا ان کا مطلب سمجھ لینا چاہئے۔

الاستخراج: کے معنی تو ”انواع المصنّفات فی علم الحدیث“ کے عنوان کے تحت ”المستخرج“ کی تعریف میں پیچھے گزر چکے ہیں، کہ کوئی حافظ حدیث، کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں سے بیان کرے جن میں اس کے مؤلف کا واسطہ نہیں آتا، یہاں تک کہ استخراج کرنے والے کی سند مؤلف کے شیخ یا اس سے اوپر کے شیخ کے ساتھ جا کر مل جائے۔^(۱)

الإخراج: کسی حدیث کو اپنی سند سے کتاب میں لکھنے یا املاء کرانے کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه أو أخرجه الترمذي في جامعه“ ونحو ذلك.

التخريج: اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک بمعنی الإخراج المذكور، اور یہ معنی زیادہ تر علماء مغرب کے یہاں مشہور ہیں، اور دوسرے معنی جو زیادہ معروف ہیں، یہ ہیں کہ کسی حدیث کے حوالے بیان کرنا کہ یہ فلاں فلاں کتابوں میں آئی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: ”خَرَجَ فُلَانٌ أَحَادِيثَ إحياء العلوم“۔^(۲)

یا کہا جاتا ہے: ”فلان له تخريج لأحاديث الهداية كنصب الرأية للزيلعي“ ونحو ذلك.

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۵، وفتح المغيث للعلامة السخاوي ج: ۱ ص: ۳۹۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۶۔

کتبِ حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے کے لئے

کچھ ہدایات اور رُموزِ اسناد

۱- ہر روز سبق کے آغاز میں عبارت پڑھنے والے کو چاہئے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بعد مندرجہ ذیل عبارت پڑھے:-

بالسند المتصل منّا الی الامام الہمام الحافظ الحجۃ ابی الحسین
مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ القشیری
النیشابوری رحمہ اللہ تعالیٰ و متعنا بعلومہ، امین! قال: الخ.

اس کے بعد ہر حدیث کی سند کے شروع میں ”وبہ قال“ کا لفظ پڑھے جو کتاب میں لکھا ہوا نہیں، ”بہ“ کی ضمیر ”السند المتصل“ کی طرف راجع ہوگی اور ”قال“ کی ضمیر مؤلف کتاب (امام مسلمؒ) کی طرف، اور ”السند المتصل“ سے مراد ہم سے امام مسلمؒ تک کی سند ہے جو مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

۲- محدثین کی عادت ہے کہ حدثنی، حدثنا، أخبرنی، أخبرنا، أنبأنا و أنبأنا، سمعته، قرأت علیہ وغیرہ الفاظ سے پہلے لفظ ”قال“ کو کتابت میں بکثرت حذف کر دیتے ہیں، قاری کو اس کا تلفظ ضرور کرنا چاہئے۔

۳- سند میں جہاں ”قال“ دو مرتبہ آتا ہے تو بکثرت کتابت میں ایک ”قال“ کو حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن پڑھنا اس کا بھی ضروری ہے۔

۴- کتاب میں اختصار کے لئے بکثرت ”حدثنا“ کو صرف ”ثنا“ یا صرف ”نا“ لکھا جاتا ہے، اور ”حدثنی“ کو ”ثنی“ یا صرف ”نی“ لکھا جاتا ہے، اور ”أخبرنا“ کو ”أنا“ اور ”أخبرنی“ کو ”انی“، تو پڑھنے والے کو چاہئے کہ وہ پورا لفظ ادا کرے۔

۵- جب کسی حدیث کی سند میں ایک طریق سے دوسرے طریق کی طرف انتقال ہوتا ہے تو وہاں لفظ ”ح“ لکھا جاتا ہے، اور اس کے بعد مصنف دوسرا طریق شروع کرتا ہے، پھر آگے جا کر یہ دونوں طریق کسی ایک شیخ پر متحد ہو جاتے ہیں، جس شیخ پر دونوں طریق متحد ہوں اسے ”مدار الحدیث“ اور ”مدار السند“ کہا جاتا ہے، اس ”ح“ کو حاءِ تحویل کہتے ہیں اور یہ تحویل ہی کا

مخفف ہے، اسے پڑھنے کے تین طریقے ہیں۔ ایک ”خ“ دوسرا ”حاء“ تیسرا ”تَحْوِيل“ پہلا طریقہ زیادہ آسان اور مشہور ہے، یہ تحویل اکثر اول سند میں ہوتی ہے اور کہیں آخر سند میں ہوتی ہے، وھذا نادرٌ جدًّا۔

۶۔ سند کے آخر میں جب صحابی کا نام آئے تو ”رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہم“ کہنا چاہئے، ”عنہ“ کی ضمیر صحابی کی طرف، اور ”عنہم“ کی ضمیر باقی تمام رِوَاۃ حدیث کی طرف راجع ہوگی، اور اگر وہ صحابی ابن صحابی ہو تو ”رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم“ کہنا چاہئے، اور صحابیہ ہو تو ”عنہا وعنہم“۔

۷۔ جب راوی اور اس کے آباء و اجداد کے ناموں کے بعد کوئی صفت مذکور ہو تو وہ راوی کی صفت ہوگی، آباء کی نہیں، اِلَّا یُوجد ہناک قرینۃ تدلّ علی خلافہ۔

۸۔ جب تنوین کے بعد ہمزۃ الوصل آجائے تو عربیت کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ہمزہ کو حذف کر کے نون تنوین کو کسرہ دے کر مابعد الہمزۃ سے ملا کر پڑھتے ہیں، مثلاً ”زَیْدُنِ الْعَالِمِ“ لیکن تخفیف کے لئے محدثین نے سند کو اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ ہمزہ کے ساتھ تنوین کو بھی حذف کر دیتے ہیں اور تنوین والے حرف کو مابعد الہمزہ سے ملا کر پڑھتے ہیں جیسے: علیُّ القاری، زَیْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ۔

۹۔ ہمزہ ”ابن“: ابن کا ہمزہ بھی ہمزۃ الوصل ہے اور ہمزۃ الوصل کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ یہ وصل کے وقت تلفظ میں تو ساقط ہوتا ہے، لکھنے میں نہیں، مگر ”ابن“ جب دو علموں کے درمیان واقع ہو تو اس کا ہمزہ خط سے بھی ساقط ہو جاتا ہے سوائے پانچ مواقع کے:-

۱۔ جب یہ ہمزہ اول سطر میں آئے۔

۲۔ جب اول شعر میں آئے۔

۳۔ جب اول مصرعہ میں آئے۔

۴۔ جب ”ابن“ کی اضافت ”ام“ کی طرف ہو، مثلاً: عیسیٰ ابنُ مریم، اور اسماعیل

ابنُ عَلَیَّة۔

۵۔ ”ابن“ ماقبل کی صفت نہ ہو بلکہ ماقبل کے ماقبل کی صفت ہو، مثلاً: ”عبد اللہ بنُ اَبی

ابن سلول“ کہ اس میں ”ابن سلول“ عبداللہ کی صفت ہے، اُبی کی نہیں، اسی طرح ”عبداللہ ابن سلول ابن اُبی“ میں ”ابن اُبی“ سلول کی صفت نہیں، عبداللہ کی صفت ہے۔

ونظائرہ کثیرہ منها، ۱- المقداد بن عمرو ابن الاسود، ابوہ الحقیقی عمرو، والاسود رجل تبناہ فی الجاہلیۃ فنسب الیہ۔ ومنها ۲- عبداللہ بن عمرو ابن امّ مکتوم۔ ومنها ۳- عبداللہ بن مالک ابن بُحینۃ۔ ومنها ۴- محمد بن علی ابن الحنفیۃ۔ ومنها ۵- اسحاق بن ابراہیم ابن راہویۃ، فان راہویۃ هو ابراہیم والد اسحاق۔ ومنها ۶- محمد بن یزید ابن ماجۃ، فان ماجۃ هو یزید والد محمد، فراہویۃ وماجۃ لقبان۔^(۱)

إتصال السند منّا إلی الإمام مسلم^(۲)

۱- انی قد تعلّمتُ صحیح مسلم من أوّله الی آخرہ روائۃً ودرایۃً من شیخنا^(۳) العلام مولانا اکبر علی السہارنفوری رحمہ اللہ تعالیٰ فی جامعۃ دار العلوم کراتشی سنۃ ۷۹-۱۳۷۸ھ، وهو من مولانا^(۴) منظور احمد المحدث فی

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب ادب الکاتب للعلامۃ ابن قتیبۃ ص: ۱۸۳، وقطر المحيط ص: ۱۳۵۔

(۲) حضرت استاذی المکرم مدظلہم کی اسناد کی تفصیل کے لئے ان کا ثبت ملاحظہ فرمائیں جو ”الفضل الربانی فی اسانید محمد رفیع العثماني“ کے نام سے ”الآراء المجتہدین“ سے علیحدہ چھپ چکا ہے۔

(۳) حضرت مولانا اکبر علی صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت غالباً ۱۳۲۹ھ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور چند ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد ۱۳۴۲ھ میں جامعہ مظاہر العلوم آئے اور ۱۳۴۷ھ میں فارغ التحصیل ہوئے، اور اسی سال مظاہر العلوم میں تدریس شروع فرمائی اور تقریباً تیس سال تک علمی و دینی خدمات سرانجام دیتے رہے، اور پھر مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دعوت پر ۱۳۷۷ھ میں جامعہ دار العلوم کراچی تشریف لائے اور یہاں بیس سال تک تدریسی خدمات انجام دیں، ذیقعدہ ۱۳۹۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا، حضرت مولانا رحمۃ اللہ صاحب کیرانویؒ کی کتاب ”انظہار الحق“ کا اردو ترجمہ آپ کی گرانقدر یادگار ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نقوش رنگاں از حضرت اقدس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم)۔

(۴) حضرت مولانا منظور احمد خان صاحبؒ نے ۱۳۲۸ھ میں جامعہ مظاہر العلوم سے فراغت حاصل کی اور ۱۳۳۰ھ میں وہیں تدریس شروع کی تقریباً ۵۸ سال تک تفسیر وحدیث اور مختلف علوم وفنون پڑھائے یہاں تک کہ ۱۳۸۸ھ میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔

(۲) مدرسة مظاهر العلوم سہارنپور بالہند، عن الشيخ خليل احمد السہارنپوری
عن الشيخ الامام الحافظ مولانا (۳) محمد مظهر النانوتوی، عن شمس العلماء
مولانا مملوک علی (۴)، عن مولانا رشید الدین خان الدہلوی، عن السيد مولانا

(۱) احقر کے استاذ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کو اپنے استاذ مولانا منظور احمد صاحب کے بارے میں شک تھا کہ مسلم شریف انہوں نے مولانا ظلیل احمد صاحبؒ یا مولانا عبداللطیف صاحب یا مولانا ثابت علی صاحب سے پڑھی ہے، احقر نے اس کی تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ مولانا ظلیل احمد صاحبؒ ہی سے پڑھی ہے۔

آج شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب سہارنپوری مدظلہم نے فرمایا کہ: مولانا عبداللطیف صاحب سے نہیں پڑھی (رفع)۔
۱۳۹۴ھ/۶/۱۳ اور تاریخ مظاہر جلد ۲: صفحہ ۲۶۲ میں صراحت مل گئی ہے کہ مولانا منظور احمد صاحب نے صحاح ستہ مولانا ظلیل احمد سہارنپوریؒ سے پڑھی ہیں، تاریخ مظاہر کا یہ نسخہ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بھائی اختر علی صاحب کے پاس ملا تھا۔ رفع۔

(۲) حضرت مولانا ظلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت صفر ۱۲۶۹ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، ابتدائی تعلیم کے بعد رجب ۱۲۸۳ھ میں مظاہر العلوم آئے اور ۱۲۸۸ھ میں درس نظامی مکمل فرمایا۔ ۱۳۴۴ھ تک بنگلور، بھوپال، بہاولپور، بریلی، دارالعلوم دیوبند اور آخر میں مظاہر العلوم میں تفسیر، حدیث و اصول حدیث، فقہ و اصول فقہ اور دیگر علوم وفنون کی کتابوں کی تدریس کے بعد آخری مرتبہ مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۴۶ھ میں وہیں آپ کا وصال ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تذکرۃ الخلیل)۔

(۳) حضرت مولانا محمد مظهر صاحب نانوتویؒ کی ولادت ۱۲۲۷ھ میں نانوتہ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد حافظ لطف علی صاحبؒ سے حاصل کرنے کے بعد حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ اور حضرت مولانا شیخ رشید الدین صاحب دہلویؒ سے کسب فیض کیا، اور علم حدیث حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ اور حضرت شاہ محمد اسحاق صاحبؒ سے بھی حاصل کیا، ۱۲۸۳ھ میں آپ بطور مدرسِ اول مظاہر العلوم تشریف لائے اور تقریباً بیس سال تک تفسیر، حدیث اور مختلف علوم وفنون کی کتب آپ کے زیرِ درس رہیں، آپ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حجۃ الاسلام والمسلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہ نے آپ سے ابتدائی کتب پڑھیں، آپ کی وفات ۱۳۰۲ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: العناقید الغالیة من الاسانید العالیة، مقدمة اوجز المسالك)۔

(۴) حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ کی ولادت ۱۲۰۴ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، آپ کی جملہ خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ حضرت اقدس حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ آپ کے شاگرد اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ آپ کے صاحبزادے تھے، آپ کا انتقال ۱۲۶۷ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیرت یعقوب و مملوک، ونزهة الخواطر ج: ۷ ص: ۵۰۱)۔

(۵) حضرت مولانا شیخ رشید الدین خان صاحب دہلویؒ کی ولادت غالباً ۱۱۸۳ھ میں ہوئی، آپ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب دہلویؒ اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کے شاگرد تھے، آپ نے درس و تدریس کے ساتھ باطل فروع کے خلاف بہت کام کیا، آپ کی وفات ۱۲۴۳ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزهة الخواطر ج: ۷ ص: ۱۸۰)۔

(۱) الشاہ عبدالعزیز الدہلوی رحمہم اللہ تعالیٰ.

ولما كانت سلسلة أسانيدنا الهندية كلها تدور على الشيخ الاجل الشاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اذکر هنا واحد من أسانیده المتعددة الی صاحب الكتاب الامام مسلم بن الحجاج رحمہ اللہ تعالیٰ وللشيخ المذكور أسانید أخر ذکرها فی رسالته ”الْعُجَالَة النافعة“ لكن العمدة منها طریق والده المرحوم الشاہ ولی اللہ الدہلوی نور اللہ مرقدہما.

فذكر انه سمع من والده الشاہ ولی اللہ الدہلوی صحیح مسلم وغيره من الصحاح الستة، عن الشيخ ابی الطاهر المدني، عن أبیه الشيخ ابراهيم الكردي، عن الشيخ السلطان المزاحي، عن الشيخ شهاب الدين احمد بن خليل السبكي، عن الشيخ نجم الدين الغيطي، عن الشيخ زين الدين زكريا، عن الشيخ ابن حجر العسقلاني، عن الشيخ صلاح بن أبی عمر المقدسي، عن الشيخ فخر الدين أبی الحسن علي بن أحمد المقدسي المعروف بابن البخاري، عن الشيخ أبی الحسن مؤيد بن محمد الطوسي، عن فقيه الحرم أبی عبد اللہ محمد بن فضل بن احمد الفراوي، عن الامام أبی الحسن عبد الغافر بن محمد الفارسي، عن أبی احمد محمد بن عيسى الجلودی النيسابوري، عن ابی اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه، وهو عن مؤلف الكتاب أبی الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري رحمہم اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومهم، امين!

۲- وقد أجازني الشيخ البارع الورع المتقى محمد حسن بن محمد المشاط المكي المالكي المحدث المدرس بالمسجد الحرام المنيف، متع اللہ المسلمین بطول حياته، اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويّات ومقروّات ومسموعات مجازات، أحدث بها عنه كيف شئت ولمن شئت عن شيوخ له بالديار الحجازية وغيرها وأعطاني ثبته المسمّى بـ ”الارشاد بذكر بعض

(۱) حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی کی ولادت ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، آپ ۱۵ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی سے تقریباً تمام علوم وفنون مروّجہ بالخصوص علم حدیث پڑھ کر فارغ ہوئے اور اسی زمانے سے ہی پڑھانا شروع کیا، آپ کا انتقال شوال ۱۲۳۹ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزہۃ الخواطر ج: ۷ ص: ۲۷۵)۔

مالی من الاجازة والاسناد“ وأجازنی به بالمسجد الحرام المنیف بمكة المكرمة، زادها الله شرفاً وكرامةً، حين حضرتها لحج بيت الله الحرام اول مرة سنة ۱۳۸۴هـ وقد ذكر فی ثبته المذكور طرقہ المتعددة عن الشيوخ الكبار وخص بالذكر منهم سبعة عشر شيخاً.

۳- وقد أجازنی صاحب الثبث المذكور بثبت الشيخ ولی الله الدهلوی المسمی بـ”الارشاد الى مهمات علم الاسناد“ رواه عن الشيخ محمد عبد الباقي الأیوبی اللکنوی، عن العارف بالله فضل الرحمن بن اهل الله، عن الشاه عبدالعزیز الدهلوی، عن والده الشاه ولی الله الدهلوی، رحمهم الله تعالی، وهذا أقرب أسانیدی وأعلاها الى الشيخ عبدالعزیز الدهلوی رحمه الله، والحمد لله علی ذلك.

حديث الرحمة المسلسل بالأولية

وأول حديث حدثنی به الشيخ المذكور ”حديث الرحمة المسلسل بالأولية“ كما جرت به عادة اهل هذا الفن وهو أول حديث سمعه من شيوخه المذكورين فی ثبته وذكر فی ذلك الثبث اسناده المتصل الى سفيان بن عيينة رحمه الله، قال كل واحد من رجال الإسناد عن شيخه ”وهو أول حديث سمعته منه“ وانتهى التسلسل بالأولية الى سفيان بن عيينة وهو يرويه عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى، ارحموا من فی الأرض يرحمكم من فی السماء.“ أخرجه البخاری فی الكنى والأدب المفرد، وابوداؤد فی سننه، والترمذی فی جامعه، والحمیدی فی مسنده الا انهم جميعاً لم يسلسلوه.

۴- وقد أجازنی سيدی وسندی والدى الماجد فضيلة الشيخ مولانا المفتی الأكبر محمد شفيق قدس الله سره برواية الصحاح الستة، والمؤطا للامام محمد، وشرح معانى الآثار للطحاوى، بعد ان قرأت عليه بعض الأطراف من هذه الكتب وسمعت بعضها بحيث قرء عليه وأنا أسمع.

وقد تعلمت منه المؤطا للإمام مالك والشمائل للترمذی فی سنة ۷۹-۱۳۷۸هـ، وتعلمت منه أيضًا الحصن الحصين للإمام الجزريّ ولله الحمد.

وقرأ والدي الماجد "الحصن الحصين" على المفتي الأكبر مولانا عزيز الرحمن، عن الشاه فضل الرحمن الكنج مراد آبادی، عن الشاه عبدالعزیز، عن والده الشاه ولي الله الدهلوی - رحمهم الله. (الازدياد السنی صفحة: ۳۷) - وهذا أيضًا من أقرب أسانیدی وأعلاها إلى الشيخ عبدالعزیز رحمه الله، والله الحمد.

۵- وقد أجازني فضيلة الشيخ محمد إدريس الكاندهلوی رحمه الله بجميع مروياته ومسموعاته ومجازاته عن مشايخه الكرام اجازة تامة مطلقة عامة بشروط ذكرها في صورة الاجازة (صفحة: ۳۱ من مقدمة صحيح البخاری له) وكتب في أثناء هذه الصورة بيده الشريفة إسمي والدعاء لي، والله الحمد.

وهو يروي الصحاح الستة والموطئين عن الشيخ خليل أحمد السهارنفوري، ويروي صحيح البخاری وجامع الترمذی عن الشيخ الأجل السيد محمد أنورشاه الكشميري رحمه الله تعالى.

ويروي الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث اجازة عن حضرة والده المبجل مولانا الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق الكاندهلوی، وهو يروي عن الشيخ السيد علي بن طاهر الوتری المدني، واسناد الشيخ الوتری إلى الإمام البخاری أعلى سند يوجد في الدنيا في ذلك الوقت، كما فصله في مقدمته على صحيح البخاری صفحة: ۳.

وقد حصلت الاجازة لوالده الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق عن الشيخ المفتي عبدالقيوم البدهانوی عن حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوی رحمه الله.

۶- وقد أجازني فضيلة الشيخ مولانا ظفر أحمد العثماني التهانوی رحمه الله صاحب "إعلاء السنن" بجميع مروياته اجازة عامة.

۷- وقد أجازني فضيلة الشيخ، شيخ الحديث مولانا محمد زكريا رحمه الله صاحب "لامع الدراري" و"أوجز المسالك" برواية الصحاح الستة بأسانیده

وكتب لى تلك الإجازة.

وأجازنى أيضاً برواية الكتب المشهورة فى الحديث - وهي ستة وثلاثون كتاباً - بعد قراءتى أطرافها عليه بالمدينة المنورة على صاحبها الصلاة والسلام، وهي كما يلي:

- ١- السنن للإمام عبدالله بن عبدالرحمن الدارمى.
- ٢- المؤطا للإمام مالك برواية يحيى.
- ٣- المؤطا للإمام مالك برواية محمد بن الحسن.
- ٤- المسند للإمام أبى حنيفة.
- ٥- المسند للإمام الشافعى.
- ٦- السنن للإمام الشافعى.
- ٧- المسند للإمام احمد بن حنبل.
- ٨- كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيبانى.
- ٩- السنن للإمام الدارقطنى.
- ١٠- المستخرج على الصحيح مسلم للإمام أبى نعيم الاصفهانى.
- ١١- المصنف للإمام أبى مسلم الكشى.
- ١٢- السنن للإمام سعيد بن منصور.
- ١٣- المصنف للإمام أبى بكر بن أبى شيبة.
- ١٤- شرح السنة للإمام محي السنة حسين بن مسعود البغوى.
- ١٥- مصابيح السنة للإمام البغوى.
- ١٦- المسند للإمام أبى داود الطياليسى.
- ١٧- المسند للإمام عبد بن حميد الكشى.
- ١٨- المسند للإمام أبى محمد بن أبى اسامة.
- ١٩- المسند للإمام أبى بكر البزار.
- ٢٠- المسند للإمام أبى يعلى الموصلى.
- ٢١- المعجم للإمام أبى يعلى الموصلى.
- ٢٢- كتاب الزهد والرفاق للإمام أبى عبدالرحمن عبدالله بن المبارك.

- ۲۳- نوادر الاصول للإمام أبى عبد الله الحكيم الترمذى.
- ۲۴- كتاب الدعاء للإمام أبى القاسم الطبرانى.
- ۲۵- كتاب الخطيب البغدادى للإمام ابن أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى.
- ۲۶- يحيى بن معين المرى للإمام الحافظ يحيى بن معين المرى.
- ۲۷- المصنف للإمام عبد الرزاق.
- ۲۸- السنن الكبرى للإمام البيهقى.
- ۲۹- دلائل النبوة للإمام البيهقى.
- ۳۰- المستخرج للإمام أبى عوانة.
- ۳۱- الصحيح للإمام أبى عبد الله محمد بن حبان التميمى.
- ۳۲- المستدرک للإمام الحاكم أبى عبد الله النيسابورى.
- ۳۳- الصحيح للإمام أبى عبد الله محمد بن أبى إسحاق بن خزيمة.
- ۳۴- الصحيح للإمام الحافظ أبى بكر الإسماعيلى.
- ۳۵- عمل اليوم والليلة للإمام أبى بكر بن السنى.
- ۳۶- جمع الفوائد للإمام محمد بن محمد بن سليمان.
- ۸- وقد أجازنى (فى الجامعة الأشرقية ببلهور فى الحادى عشر من شعبان سنة ۱۳۹۸هـ) فضيلة الشيخ القارى المقرئ محمد طيب الديوبندى رحمه الله تعالى مدير دار العلوم ديوبند برواية الصحاح الستة بثلاث طرقه، وهى كما يلى:-
- الف- عن الشيخ الأجل السيد مولانا محمد أنور شاه الكشميرى، عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن، عن الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوى، عن الشاه عبد الغنى الدهلوى، عن الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، عن الشاه ولى الله المحدث الدهلوى، رحمهم الله تعالى.
- ب- عن مولانا محمد أحمد، عن الشيخ مولانا رشيد أحمد الكنكوهى، عن الشاه عبد الغنى، عن الشيخ مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، رحمهم الله تعالى.
- ج- عن الشيخ مولانا خليل أحمد السهارنفورى، عن الشيخ مولانا الشاه عبد القيوم البدهانوى، عن الشيخ الشاه محمد إسحاق الدهلوى، رحمهم الله.

۹- وقد أجازني الشيخ العلامة الفقيه الأديب الشيخ عبد الله بن أحمد النابخي نفع الله بعلومه وأطال عمره في مرضياته في عافية كاملة اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويات ومقروءات ومسموعات ومجازات، وأعطاني ثبته المسمّى بـ "اجازة عامة في الأسانيد والمرويات" وأجازني به في مدينة جدة المملكة العربية السعودية، وذلك عام ١٤٢٦ هـ الموافق ٢٠٠٥ م. وهو يومئذ ابن مائة وتسع سنوات والله الحمد.

وأجازني بما تلقاه من الحديث الشريف والفقه والتفسير من شيوخه الكرام بل بما تلقى منهم من أورد وأذكار وأدعية.^(١)

وثبته هذا يتضمن الحديث المسلسل بالأولية إلا أن اسناد الحديث المسلسل بالأولية الحاصل لي من العلامة المشاط عال بالنسبة إلى إسناد العلامة النابخي، وكذلك أسانيد صحيح البخاري الحاصلة لي من مشايخي رحمهم الله كلها عالية بالقياس إلى إسناد العلامة حفظه الله تعالى.

١٠- وقد أجازني بحمد الله تعالى الشيخ أبو الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي رحمه الله تعالى بما ثبت له روايته من كتب الاسناد المتداولة المشتملة على اسانيد الكتب في شتى العلوم والفنون، والشيخ الفاداني قدس سره العزيز يروي ذلك ما بين القراءة والسماع والاجازة الخاصة والعامة من مشايخ كثيرين من اعلام الحرمين — مكة المكرمة والمدينة المنورة — وغيرهما. وأعطاني ثبته وهو مشتمل على الحديث المسلسل بالأولية أيضاً إلا أن اسناد الحديث المسلسل بالأولية الحاصل لي من العلامة المشاط عال بالنسبة إلى اسناده رحمه الله عليه.

١١- وقد أجازني بحمد الله تعالى فضيلة الشيخ ابو الزاهد محمد سرفراز خان صفدر حفظه الله تعالى شيخ الحديث بمدرسة نصرية العلوم جوجرانواله بالصباح الستة عن شيخ الاسلام شيخ العرب والعجم مولانا حسين أحمد المدني شيخ الحديث بدار العلوم ديوبند (الهند) قدس الله سره العزيز وقد أخذ

(١) شيخنا نجي ٢٣ جمادى الاولى ١٣٢٨ هـ بروز التواريخ بوقت عصر جده من وفات يائى، انا لله واننا اليه راجعون.

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن العثماني الديوبندي وأسانيده معروفة.

١٢- وقد أجازني بحمد الله فضيلة الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية السورية بجميع مروياته، ومقروئاته ومسموعاته ومجازاته، حين ما زرته في دمشق في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٥ هـ والله الحمد. وتوفي رحمه الله بعد هذه الزيارة بشهرين تقريباً، غفر الله له وأعلى درجاته، آمين.

رحمهم الله تعالى ومتعنا بعلومهم وبركاتهم في الدنيا والآخرة آمين.



آغازِ کتاب

ملخص ما فی مقدمة صحيح مسلم من المسائل المهمة وشرح المواضع منها

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ کا آغاز اپنے کسی شاگرد یا معتقد سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا، متعین طور سے معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ صاحب کون ہیں؟ ہوسکتا ہے کہ وہی ”ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان النیسابوری“ ہوں جنہوں نے صحیح مسلم کے موجودہ نسخے کی روایت کی ہے اور خود امام مسلمؒ سے یہ کتاب سنی ہے۔ لیکن ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غدہ رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ شمس الدین الذہبیؒ کی مشہور کتاب ”الموقظة فی علم مصطلح الحديث“ کے آخر میں ”التمتات الخمس“ کے عنوان کے تحت تیسرے تہ میں جزم سے تحریر فرمایا ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح کو اپنے شاگرد رشید اور سفر و حضر میں ساتھ رہنے والے رفیق حافظ احمد بن سلمۃ النیسابوریؒ کی درخواست پر تالیف کیا تھا، لیکن افسوس کہ ہمارے شیخ کے کلام میں اس کا کوئی حوالہ ناچیز کو نہیں ملا۔

قوله: ”ذکرت انک ہمت بالفحص عن تعرف جملة الاخبار الماثورة (الی قوله) وسألتنی ان الخصمها لک۔“
(ص: ۲۰ سطر: ۱۲ الی ۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم نے ایک ایسا مجموعہ احادیث تالیف کرنے کی مجھ سے درخواست کی ہے جس میں مندرجہ ذیل خوبیاں ہوں:-

۱- اس کی احادیث مرفوعہ ہوں۔

(۱) یہاں استاذ محترم کی تقریر و تفریح کے صرف خاص خاص حصے اور ان کا خلاصہ درج کیا جا رہا ہے۔ (عبدالغفور)

۲- وہ حدیث کے تمام مضامین (ثمانیہ) کو جامع ہو۔

۳- احادیث سندوں کے ساتھ ہوں۔

۴- وہ سندیں اہل علم کے یہاں متداول^(۱) (مقبول) ہوں۔

۵- وہ مجموعہ مرتب ہو۔

۶- مختصر ہو۔

۷- زیادہ (غیر ضروری) تکرار سے خالی ہو۔

قوله: ”ثم انا ان شاء الله مبتدءون في تخریج ما سألت“ (ص: ۳: سطر: ۴)

اس کا حاصل یہ ہے کہ میں تمہاری درخواست کے موافق تالیف شروع کرتا ہوں، یعنی اس کتاب میں انشاء اللہ وہ تمام خوبیاں ہوں گی جو تم نے طلب کی ہیں، چنانچہ اختصار کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا اور تکرار سے حتی الوسع احتراز کیا جائے گا، الا یہ کہ تکرار میں کوئی معتد بہ فائدہ ہو، مثلاً: مکرر آنے والی روایت کی سند یا متن میں کوئی ایسی بات ہو جس کا اظہار ضروری یا مفید ہو، مگر ایسے مواقع میں بھی صرف بقدر ضرورت ہی تکرار ہوگا۔ اس عبارت میں امام مسلم نے لفظ ”تخریج“ کو بمعنی ”الاخراج“ استعمال فرمایا ہے۔

قوله: ”فنقسمها على ثلاثة اقسام وثلاث طبقات من الناس.“ (ص: ۳: سطر: ۵)

ان طبقات اور اقسام کا خلاصہ یہ ہے:-

الأول:- ما رواه الصادقون المتقنون في الحفظ والإتقان.

الثاني:- ما رواه الصادقون^(۲) المتوسطون في الحفظ والإتقان.

(۱) یہاں احادیث صحیحہ کی صراحت تو نہیں فرمائی لیکن ان کے مجموعہ کلام کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ احادیث صحیحہ مراد ہیں، جیسا کہ آگے اسی بحث میں ”فائدہ“ کے عنوان کے تحت بھی آ رہا ہے۔ (رفیع)

(۲) یہاں پر ”الصادقون“ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور علامہ نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اس کے بجائے ”المستورون“ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، علم اصول حدیث میں ”مستور“ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ۱:- ایسا راوی جس کے حالات معلوم نہ ہوں اسے ”مجہول“ بھی کہتے ہیں، ایسے شخص کی روایت معتبر نہیں۔ ۲:- ایسا راوی جس کے بارے میں ایسی بات معلوم نہ ہو جو خلاف عدل و مروءہ ہو اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ کما قال الشيخ العثماني في كتابه ”فتح الملهم“: ”والمراد بالستر ههنا أنه ليس فيهم ما ينافي العدالة والمروءة فيما يبدون للناس“ اس معنی کے اعتبار سے ”مستورون“ اور ”صادقون“ کے کلمات مترادف ہیں اور امام مسلم کی اس عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو انہوں نے طبقہ ثانیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمائی لیکن فان اسم الستر والصدق وتعاطى العلم يشملهم الخ. انظر مقدمة الامام النووي ص: ۱۵، وفتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۲۳۔

الثالث:- مارواه الضعفاء المتروكون.

قوله: ”فاذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخباراً يقع في أسانيدھا بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والاتقان كالصنف المتقدم قبلھم علی أنهم وان كانوا فیما وصفنا دونهم فان اسم السّتر والصدق وتعاطی العلم یشملھم.“

(ص: ۳: سطر آخر تا ص: ۴: سطر ۲)

یہاں ”الستر“ سے مراد یہ ہے کہ ان راویوں کے بارے میں ہمیں کوئی بات عدالت کے منافی معلوم نہیں، پس یہ لفظ ”عدالت“ کے مترادف ہے۔

قوله: ”فی مثل مجری هؤلاء“

(ص: ۴: سطر ۶)

ایک نئے میں ”مثل ذلک“ ہے، اس کا ترجمہ تو ظاہر ہے اور ”وفی مثل مجری هؤلاء“ میں ”هؤلاء“ سے اشارہ مذکورہ بالا دونوں طبقات کے محدثین کی طرف ہے۔ ”مجری“ اسم ظرف بھی ہو سکتا ہے (کما فی الصحاح) ^(۱) جس کا اصل لفظی ترجمہ ہے ”گزراہ اور بہنے کی جگہ“ اس صورت میں مراد مقام یا درجہ ہوگا، یعنی مذکورہ بزرگوں کے مقام اور درجے یعنی طبقے کی طرح، اور ”مجری“ مصدر میسی بھی ہو سکتا ہے جس کا اصل لفظی ترجمہ ”بہنا“ ہے (کما فی الصحاح للجوہری) ^(۲) اس صورت میں مراد روش اور چلنا ہوگا یعنی مذکورہ بزرگوں کی روش اور طریقے کی طرح۔ والا اول اظھر۔

قوله: ”فاما ما كان منها عن قوم هم عند اهل الحديث متهمون او عند

الاكثر منهم فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم“ (ص: ۴: کے آخر سے ص: ۵: کی پہلی سطر تک) امام مسلمؒ نے جو کلام صفحہ ۳: کے آخر سے یہاں تک فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہم قسم اول سے فارغ ہوں گے تو قسم ثانی کی حدیثیں لائیں گے اور قسم ثالث کو ذکر نہیں کریں گے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اپنے اجمال کے باعث مشکل ہو گیا ہے، چنانچہ اس کی مراد کی تعیین میں تین قول ہیں (یہ تینوں اقوال علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ میں مستقل ایک فصل ^(۳) میں نقل کئے ہیں)۔

(۱) ج: ۱: ص: ۱۸۷۔ (۲) حوالہ بالا۔

(۳) ج: ۱: ص: ۱۵، ۱۶، صحیح مسلم کے جو نئے علامہ نوویؒ کی شرح کے ساتھ طبع ہوئے ہیں ان کے شروع میں علامہ نوویؒ کا یہ مقدمہ بھی طبع ہوا ہے، ہمارے زیرِ درس نئے ایسے ہی ہیں۔

۱- ایک قول امام مسلمؒ کے شاگرد ابواسحاق ابراہیم کا ہے کہ امام مسلمؒ نے تین الگ الگ کتابیں تالیف کی تھیں، ایک تو یہی صحیح مسلم ہے، اور دوسری کتاب میں متوسط درجہ کے رُواة کی حدیثیں ذکر کی تھیں، اور تیسری کتاب میں ضعفاء اور متروکین کی حدیثیں تھیں^(۱)۔

۲- دوسرا قول حاکم صاحب مستدرک اور بیہقی کا ہے کہ امام مسلمؒ نے قسم اول اور قسم ثانی کی حدیثیں الگ الگ لکھنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن قسم اول ہی کی حدیثیں صحیح مسلم میں لکھ پائے تھے کہ آپ کا انتقال ہو گیا اور قسم ثانی کی تالیف کا موقع نہ مل سکا۔

۳- تیسرا قول قاضی عیاض کا ہے جسے علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ^(۲) میں رائج قرار دیا ہے، وہ یہ کہ امام مسلمؒ کے مذکورہ قول اور کتاب ہذا کی ترتیب میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ صحیح مسلم میں انہوں نے تین قسم کے رُواة کی حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک حُفَظًا متقنون، دوسرے متوسطون فی الحفظ والاتقان، اور تیسرے وہ رُواة جن کی بعض نے تضعیف کی ہے اور اکثر نے نہیں کی، اور خود امام مسلمؒ کے نزدیک بھی ان کی تضعیف رائج نہیں، اور ایک چوتھی قسم ہے جس کو امام مسلمؒ نے ترک کیا ہے، یعنی وہ رُواة جن کو تمام محدثین یا اکثر نے ضعیف اور متروک قرار دیا ہے، چنانچہ ہر باب میں امام مسلمؒ سب سے پہلے قسم اول کی حدیثیں لاتے ہیں، پھر استشہاد اور متابعت کے لئے، یا اگر ان کو طبقہ اولیٰ کی حدیث اس باب میں نہ ملے تو استدلال کے لئے قسم ثانی کی حدیثیں لاتے ہیں، اور اس کے بعد صرف استشہاد و متابعت کے لئے قسم ثالث کی حدیثیں لاتے ہیں، قسم رابع کی یعنی جن کی اکثر یا سب محدثین نے تضعیف کی ہے، حدیثیں نہیں لاتے۔^(۳)

قاضی عیاضؒ کی اس تشریح پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی رو سے تو چار قسمیں بن جاتی ہیں جن میں سے تین کتاب میں آئیں اور چوتھی متروک ہے، حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے قول مذکور میں صرف تین قسموں کا ذکر کر کے تیسری کو متروک قرار دیا ہے۔

(۱) لیکن یہ قول اس لئے درست نہیں کہ یہ امام مسلمؒ کی صراحت کے خلاف ہے، امامؒ نے تو صراحت فرمائی ہے کہ تیسرے طبقے کی حدیثیں کتاب میں نہیں لائیں گے، کما مرّ انفًا۔

(۲) دیکھئے ان کے مقدمہ کا ص: ۱۵۱، ۱۵۲ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۳) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۵۵، ۱۵۶، و اکمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۸۶، ۸۷، وصیانة صحيح مسلم من الاحلال والغلط ص: ۹۰، ۹۱۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چوتھی قسم امام مسلمؒ کے قولِ مذکور کے مفہومِ مخالف سے نکلتی ہے، اس لئے کہ ان کا ارشاد ہے کہ:-

”فاما ما كان عن قوم هم عند اهل الحديث متهمون أو عند الأكثر منهم، فسلنا

نتشغل بتخريج حديثهم.“ (ص: ۵۰۴)

جس کا مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ جو روایۃ اکثر محدثین کے یہاں متہم نہیں بلکہ بعض کے نزدیک متہم ہیں ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں ذکر فرمائیں گے، چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ایسے روایۃ کی حدیثیں متعدد مقامات پر امام مسلمؒ نے ذکر کی ہیں جو بدعت کی طرف منسوب ہیں یا جن کی بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک ان کا ضعف راجح نہیں۔

فائدہ:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم^(۱) میں علامہ جزائری کے حوالے سے فرمایا ہے کہ: امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی روایات کو صرف متابعت اور استشہاد کے طور پر لاتے ہیں تاکہ طبقہ ثانیہ کے راویوں میں ضبط کا جو قصور ہے اس کی تلافی طبقہ ثانیہ کی روایات سے ہو جائے۔

ناچیز (رفع) عرض کرتا ہے کہ اس سے ایک بڑے اشکال کا جواب ہو جاتا ہے، اشکال یہ ہوتا تھا کہ جب امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی روایات بھی اپنی کتاب میں لائے ہیں تو یہ کتاب ”صحیح مجرّد“ نہ ہوئی، کیونکہ ”حدیث صحیح“ کے راوی کا ”عدل تام الضبط“ ہونا ضروری ہے،^(۲) حالانکہ طبقہ ثانیہ کے روایۃ ”تام الضبط“ نہیں ہوتے، لہذا ان کی روایات حسن لذاتہ ہوئیں، ”صحیح“ نہ ہوئیں، کیونکہ حدیث صحیح اور حدیث حسن کے راویوں میں صرف ”ضبط“ کا فرق ہوتا ہے کہ اول الذکر کے راوی تام الضبط ہوتے ہیں، اور ”حسن“ کے راویوں میں ”ضبط“ تام نہیں ہوتا قاصر ہوتا ہے۔^(۳)

علامہ جزائریؒ کی مذکورہ بالا تحقیق سے یہ اشکال اس طرح رفع ہو گیا کہ ”حسن لذاتہ“ کے طرق اگر متعدد ہوں تو وہ ”صحیح لغيرہ“ بن جاتی ہے، پس جب امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی

(۱) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۷۹۔ (۲) تدريب الراوی مع تقريب النواوی ص: ۲۲۔

(۳) تدريب الراوی ص: ۸۹، و كذا في فتح المغيث ج: ۱ ص: ۷۱، ۷۲۔

(۴) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۷۶، و كذا في تدريب الراوی ص: ۱۸۰ (شرط ترقی الضعیف الى مرتبة الحسن)۔

روایات، جو کہ حسان ہیں، لانے کے بعد متابعت اور استشہاد کے طور پر طبقہ ثالثہ کی روایات لے آتے ہیں تو تعدد طرق کی وجہ سے اس قصور کی تلافی ہو جاتی ہے جو طبقہ ثانیہ کے راویوں میں تھا، اور طبقہ ثانیہ کی روایات تعدد طرق کی وجہ سے ”صحیح لغیرہ“ بن جاتی ہیں، لہذا کتاب مسلم کے ”الصحيح المجرد“ ہونے میں شبہ نہ رہا، البتہ یہ کہنا پھر بھی درست ہوگا کہ ”کتاب مسلم“ میں ساری احادیث ”صحیح لذاتہ“ نہیں بلکہ اس میں ”صحیح لغیرہ“ بھی ہیں، تاہم یہ کتاب کے ”الصحيح المجرد“ ہونے کے منافی نہیں، کما لا يخفى۔

قوله: ”سليمان بن عمرو ابى داود“ (ص: ۵: سطر: ۲)

یہ ”عمرو“ بفتح العين ہے، جس کا واؤ لکھا جاتا ہے پڑھا نہیں جاتا۔^(۱)

قوله: ”علامة المنكر“ (ص: ۵: سطر: ۳)

یعنی حدیث منکر کی تعریف یہ ہے کہ وہ روایت حفاظ وثقات کے بالکل خلاف ہو یا عدم موافقت کے قریب ہو کہ بمشکل ان سے موافقت پیدا کی جاسکے، یہ تو حدیث منکر کی تعریف ہوئی۔

قوله: ”فاذا كان الأغلب من حديثه كذلك الخ“ (ص: ۵: سطر: ۳، ۴)

یہ حکم ہے ایسے راوی کا جس کی حدیثوں میں منکر حدیثوں کا غلبہ اور اکثریت ہو، کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی، حتیٰ کہ جس روایت میں اس نے حفاظ وثقات کی مخالفت نہ کی ہو وہ بھی قبول نہیں کی جاتی، ایسے راوی کو ”منکر الحدیث“ بھی کہا جاتا ہے، اور جس راوی کی روایات میں غلبہ منکر روایات کا نہ ہو تو اس کی منکر روایات اگرچہ غیر مقبول ہوں گی مگر باقی روایات قبول کی جائیں گی اور اُس راوی کو ”منکر الحدیث“ بھی نہیں کہا جائے گا۔^(۲)

قوله: ”محرو“ (ص: ۵: سطر: ۴) بضم الميم وفتح الحاء المهملة والرائين

المهملتين الأولى مفتوحة مشدودة (هكذا ضبط النووي ههنا ورجحه وذكر نحوه في شرح او اخر هذه المقدمة)^(۳)۔

(۱) منهاج شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۷۔

(۲) مقدمة فتح الملمم ج: ۱ ص: ۱۳۵، و شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۸۔

(۳) مزيد تفصيل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: قواعد في علوم الحديث للعلامة ظفر احمد العثماني ص: ۱۵۷۔

۱۵۹، ومقدمة فتح الملمم ج: ۱ ص: ۱۳۵۔

(۴) شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۸، و اكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض ج: ۱ ص: ۱۰۱، ۱۰۲۔

قوله: ”لأن حكم أهل العلم (الى قوله) فغير جائز قبول هذا الضرب

(ص: ۵: سطر: ۹)

من الناس“

پیچھے دو باتیں بیان ہوئی تھیں:-

۱- ایک حدیث مُنْكَر کی تعریف۔ ۲- دوسری یہ کہ جس راوی کی روایات میں غلبہ مُنْكَر روایات کا ہو وہ غیر مقبول الحدیث ہوتا ہے۔ لأن حکم الخ سے اس دوسری بات کی دلیل بیان فرمائی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”تَفْرُد“ اور ”زیادت“ اگرچہ بہ نسبت ”مخالفت“ کے اَهْوَن درجہ کی چیز ہے، چنانچہ (جو راوی حفاظ و ثقات کی روایت کردہ بہت سی حدیثوں کو روایت کرنے میں ان کے ساتھ شریک رہا ہو، اور ان کے موافق روایت کرتا رہا ہو وہ اگر کسی حدیث میں تَفْرُد یا زیادت کرے تو اس کا تَفْرُد اور زیادت قبول کی جاتی ہے (جبکہ مخالفت قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ”تَفْرُد“ اور ”زیادت“ انہوں درجہ کی چیز ہے مگر اس کے باوجود) جو راوی حفاظ و ثقات کی روایات میں ان کے ساتھ شریک نہیں رہا، وہ اگر حدیثوں کی ایک تعداد میں تَفْرُد کرے تو اس قسم کے راوی کے تَفْرُدات کو قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی باقی حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، (تو جب تَفْرُدات اور زیادات کی کثرت کرنے والے کا یہ حکم ہے کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی تو مخالفت کی کثرت کرنے والے کا تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا کہ اس کی کوئی روایت قبول نہ کی جائے)۔

تنبیہ:- ”مُنْكَر“، ”تَفْرُد“ اور ”زیادت“ سے متعلق امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی شرح جو ناچیز نے بیان کی ہے، وہ ناچیز کو بعینہ تو شرح کے کلام میں نہیں ملی، لیکن ان کے کلام کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ شرح کے کلام میں کہیں کہیں اس کی تائید بھی ملتی ہے۔

ناچیز کی بیان کردہ شرح بڑی حد تک اس پر مبنی ہے کہ اس پوری بحث میں ”مخالفت“ سے مراد معارضہ ہے، یعنی حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض روایت کرنا، کہ اس راوی کی روایت کو درست تسلیم کریں تو ان حفاظ کی روایات کو غلط ماننا پڑے اور ان حفاظ کی روایت کو درست تسلیم کریں تو اس کی روایت کو غلط کہنا پڑے، اور ”تَفْرُد“ و ”زیادت“ سے مراد ایسا تَفْرُد اور ایسی زیادت ہے جس میں حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض بات نہ ہو۔

”مخالفت“ اور ”تَفْرُد“ کا یہ فرق امام شافعیؒ اور ابن الصلاح کی اُن عبارات سے

واضح ہے جو علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم میں ”الشاذ

والمحفوظ والمنکر والمعروف“ کے عنوان کے تحت نقل فرمائی ہیں۔^(۱) بلکہ خود امام مسلمؒ نے بھی اپنے کلام میں ”علامة المنکر“ سے یہاں تک جو فرمایا ہے اُس میں کما حقہ غور کرنے کے بعد اس فرق کو تسلیم کئے بغیر چارہ کار نہیں رہتا۔

حاصل بحث

حدیث منکر اور تفرد و زیادت سے متعلق امام مسلمؒ کے اس پورے کلام سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:-

- ۱- جو حدیث حفاظ ثقات کی روایت کے خلاف ہو وہ ”منکر“ ہے۔
- ۲- جس راوی کی روایات میں اکثریت منکر حدیثوں کی ہو وہ ”مہجور الحدیث“ ہوتا ہے، یعنی اس کی ایسی روایات بھی قبول نہیں کی جاتیں جن میں اس نے حفاظ و ثقات کی مخالفت نہیں کی، (ایسے آدمی کو ”منکر الحدیث“ بھی کہا جاتا ہے، رفع)۔
- ۳- کسی راوی کا تفرد یا زیادت کرنا بہ نسبت مخالفت ثقات کے اھوں ہے، چنانچہ ثقہ کی زیادت یا تفرد تو حفاظ و ثقات کے مقابلہ میں قابل قبول ہے، مگر ”مخالفت“ قابل قبول نہیں، یعنی حفاظ و ثقات کی مخالفت اگر ثقہ راوی بھی کرے گا تو مخالفت والی روایت منکر ہوگی۔
- ۴- تفرد اور زیادت اسی راوی کا قابل قبول ہے جس نے بہت سی حدیثیں روایت کرنے میں اپنے ایسے اقران کے ساتھ مشارکت کی ہو جو حافظ اور ثقہ ہیں اور ان روایات میں ان کی پوری طرح موافقت بھی کی ہو، جب یہ صفت راوی میں پائی جائے گی تو (یہ اس کے حافظ اور ثقہ ہونے کی علامت ہے لہذا) اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جائے گی۔
- ۵- جس راوی میں یہ صفت نہ پائی جائے (تو یہ اس کے غیر حافظ اور غیر ثقہ ہونے کی علامت ہے، لہذا) اس کی زیادت اور تفرد قابل قبول نہیں۔

- ۶- جس راوی میں یہ صفت (مشارکت کی) نہ ہو، اور وہ بہت سی حدیثوں کی روایت میں تفرد یا زیادت کرے تو ایسے راوی کی دوسری حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، یعنی اس کی ایسی روایتیں بھی قبول نہ ہوں گی جن میں اس نے تفرد اور زیادت نہیں کی، امام مسلمؒ کے قول

(۱) دیکھیے: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۳۲، ۱۳۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: ارشاد طلاب الحقائق ج: ۱

”فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس“ کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔
 ۷۔ یہ قاعدہ جو مشہور ہے کہ ”زيادة الثقة مقبولة“^(۱) یہ مطلق نہیں بلکہ ان قیود کے ساتھ ہے کہ ۱۔ وہ زیادت ثقات کی روایت کے معارض نہ ہو (کیونکہ معارض ہوگی تو منکر ہو جائے گی)۔ ۲۔ حافظ کرے۔ ۳۔ ثقہ کرے۔ پس جس تفرد یا زیادت میں ثقات کی مخالفت ہو، یا زیادت و تفرد کرنے والا غیر حافظ ہو یا غیر ثقہ ہو تو ایسا تفرد یا زیادت غیر مقبول ہے۔

شاذ اور منکر میں فرق

مقدمہ فتح المہلم میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کی تعریف میں فرمایا ہے کہ:-

والمعتمد في حدِّ الشاذِّ بحسب الاصطلاح أنَّه ما يرويه الثقة مخالفاً لمن هو أرجح منه، وأما المنكر فقد اختلف أيضاً في حده والمعتمد فيه بحسب الاصطلاح، انه ما يرويه غير الثقة مخالفاً لمن هو أرجح منه، فهما متباينان لا يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، وهما يشتركان في اشتراط المخالفة، ويمتاز الشاذ عنه بكون رواية ثقة، ويمتاز المنكر عن الشاذ بكون رواية غير ثقة.^(۲)

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام مسلمؒ نے منکر کی جو تعریف اپنے مقدمہ میں فرمائی ہے وہ اصطلاحی شاذ اور منکر دونوں کو شامل ہے، کیونکہ انہوں نے حدیث منکر کے راوی میں غیر ثقہ کی قید نہیں لگائی، صرف مخالفت کو ذکر فرمایا ہے جو منکر میں بھی پائی جاتی

(۱) اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ (ص: ۱۸) میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ جب کسی روایت میں کوئی راوی متفرد ہو تو اگر وہ اپنے سے احفظ کے خلاف (معارض، رفیع) روایت کر رہا ہے تو یہ روایت شاذ و منکر ہے اور مردود ہے، اور اگر خلاف تو روایت نہیں کر رہا بلکہ صرف زیادت کر رہا ہے مگر اس کا حفظ و اتقان کافی نہیں ہے تب بھی وہ روایت شاذ و منکر ہے، اور اگر وہ حافظ متقن ہے اور اپنے سے احفظ کے خلاف نہیں کہہ رہا تو یہ روایت صحیح اور مقبول ہوگی، اور اگر حافظہ میں کسی درجہ کم ہو مگر احفظ کی مخالفت نہیں کر رہا تو یہ روایت بھی مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حسن کہیں گے، خلاصہ یہ کہ زیادت اگر حافظ ثقہ سے ہو اور احفظ کے مخالف نہ ہو تو مقبول ہے، اور اگر غیر حافظ یا غیر ثقہ سے ہو یا احفظ کے مخالف ہو تو شاذ و منکر اور مردود ہوگی، بعینہ یہی تفصیل فتح المہلم کے مقدمہ (ج: ۱ ص: ۱۳۳) میں ابن الصلاح سے نقل فرمائی گئی ہے، (از استاذنا المکرم حفظہم اللہ)۔

(۲) مقدمة فتح المہلم ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

ہے اور شاذ میں بھی۔

حاصل امام مسلمؒ کے کلام کا یہ ہوا کہ کسی راوی کی روایت حفاظ کی روایت کی مخالف ہو تو منکر ہے، خواہ مخالفت کرنیوالا ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اور راوی کی روایتوں میں منکر احادیث کی اکثریت ہو تو وہ ثقہ نہیں رہتا، بلکہ مہجور الحدیث (جس کو بعض محدثین ”منکر الحدیث“ کہتے ہیں) ہو جاتا ہے۔

قوله: ”وسنزيد ان شاء الله شرحا وايضا في مواضع من الكتاب عند

ذكر الاخبار المعللة“ (ص: ۵: ۱۲: ۱۳)

امام مسلمؒ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آگے کتاب میں وہ اخبار کی علل بھی بیان کریں گے، لیکن اس میں بعض حضرات کو اشکال ہوا ہے، کیونکہ بظاہر علل کا بیان کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ کا ارادہ علل بیان کرنے کا تھا لیکن موقع نہ مل سکا۔

لیکن قاضی عیاضؒ اور علامہ نوویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے یہ وعدہ بھی صحیح مسلم ہی میں پورا کر دیا ہے، چنانچہ جابجا الفاظ سند کا اختلاف ارسال و اسناد، اور زیادت و نقص اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ اس کی علل کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، اور کہیں صراحت بھی کر دیتے ہیں، متعدد مقامات پر بعض رواۃ کی تصحیف کی بھی نشاندہی فرمائی ہے۔^(۱)

قوله: ”فَلَوْ لَا الَّذِي رَأَيْنَا مِنْ سَوَاءِ صَنِيعٍ كَثِيرٍ (الْي قَوْلُهُ) لِمَا سَهَّلَ

(ص: ۵: ۱۱: ۱۳ تا ۱۴)

..... الخ“

اس عبارت کی تشریح و ترکیب شارحین نے مختلف انداز سے کی ہے، ناچیز کے نزدیک زیادہ صحیح اور بے غبار یہ ہے کہ ”لما سهل“ مصنف کے قول ”فلولا“ کا جواب ہے، اور ان دونوں کے درمیان کی عبارت میں ”فيما يلزمهم“ جار مجرور مل کر لفظ ”سوء“ یا ”صنيع“ سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ”ساء صنيعهم في الامر الذي هو لازم عليهم شرعا“ اور ”من طرح الاحاديث الضعيفة“ میں لفظ ”من“ بیانیہ ہے اور یہ ”سوء صنيع“ کا بیان ہے، اور ”طرح الاحاديث الضعيفة“ سے مراد ان کی عوام میں اشاعت کرنا ہے، اور مصنف کے قول

(۱) مقدمہ شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۱ ص: ۱۵، و مقدمة اكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱

”وتركهم للاقتصار“ کا عطف ”طرح“ پر ہے، اور پوری عبارت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ:-
 بہت سے ایسے لوگ جو حقیقت میں تو محدث نہیں مگر خود کو محدث کہتے ہیں، ان کا غلط طرزِ عمل اپنے فرضِ منصبی میں یہ ہے کہ وہ عوام میں ضعیف احادیث کی اشاعت کرتے ہیں، اور احادیثِ صحیحہ کی روایت پر قناعت نہیں کرتے، اگر ان کا یہ غلط طرزِ عمل نہ ہوتا تو ہمارے لئے تمہاری درخواست کو قبول کرنا، یعنی صحیح مسلم کی تالیف کرنا آسان نہ ہوتا۔

”طرح“ کے جو معنی ناچیز نے بیان کئے ہیں ”الحل المفہم“ میں یہی معنی حضرت گنگوہیؒ سے منقول ہیں^(۲) چنانچہ آگے امام مسلمؒ نے اسی معنی کو ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ:-

بعد معرفتهم واقرارهم بالسنتهم ان كثيرًا مما يقدفون به الى الاغنياء
 من الناس هو مستنكر ومنقول عن قوم غير مرضين.
 اور آگے تین سطر بعد فرمایا ہے کہ:-

ولكن من اجل ما أعلمناك من نشر القوم الاخبار المنكرة بالأسانيد
 الضعاف المجهولة وقذفهم بها الى العوام.

معلوم ہوا کہ ”قذف“ سے مراد نشر و اشاعت ہے، لہذا ”طرح“ سے بھی مراد نشر و اشاعت ہوگی، بعض شارحین نے ”طرح“ کے معنی ”ترک“ بیان کئے ہیں، مگر مصنف کی عبارت اس کی تائید نہیں کرتی اور ایسا کرنے سے ترکیب بھی بدل جائے گی اور ”وتركهم للاقتصار..... الخ“ کا عطف ”ما يلزمهم“ پر ماننا پڑے گا جیسا کہ علامہ سندھیؒ نے کیا ہے، مگر یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

”باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين... الخ.“

(ص: ۶)

اس باب میں امام مسلمؒ نے تاکید فرمائی ہے کہ صحیح و سقیم روایات اور ثقہ و متہم رِوَاۃ میں تمیز کرنا اس فن میں نہایت ضروری ہے، اور دلیل میں متعدد آیاتِ قرآنیہ اور ایک حدیثِ مرفوعہ پیش کی ہے، پہلی آیت یہ ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

(۱) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۱۰، ۱۱۔

(۲) دیکھئے: الحل المفہم ج: ۱ ص: ۱۰، ۱۱۔

فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۝^(۱)

نیز فرمایا کہ معاندین اہل بدعت کی روایات بیان کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صحیحین میں بکثرت ایسے راویوں کی روایات بھی ہیں جو ”منسوب الی البدعة“ تھے حتیٰ کہ حاکم کا قول تو یہ ہے کہ: ”کتاب مسلم ملائن من الشعة“^(۲) اُس لئے جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”معاندین“ سے امام مسلم کی مراد وہ اہل بدعت ہیں جو اپنی بدعت کے داعی اور مبلغ ہوں، کیونکہ جو داعی و مبلغ نہ ہوں اور باقی شرائط ان میں موجود ہوں تو ان کی روایت ذکر کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے، علامہ نوویؒ نے اکثر کا یہی مذہب نقل فرما کر اسے ”الاعدل الصحیح“ کہا ہے۔^(۳)

امام مسلمؒ کے ارشاد ”المُعاندین من أهل البدع“ (ص: ۶: سطر: ۳) میں ”من“ تبعیض کا ہے، یعنی اہل بدعت میں سے جو لوگ معاند ہیں، اور معاند سے مراد یا تو ”داعیہ“ (مبلغ) ہیں جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، یا ضدی متعصب مراد ہیں کہ صرف اپنے مذہب کی مؤید روایات ذکر کرتے ہوں اور جو روایات ان کے مذہب کے خلاف ہوں انہیں چھپاتے ہوں، اگر یہ دوسرے معنی (متعصب کے) لئے جائیں تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ امام مسلمؒ کے نزدیک ”داعیہ“ و ”غیر داعیہ“ کے بجائے ”معاند“ اور ”غیر معاند“ کی تفریق ہے۔

اہل بدعت کی روایات کے بارے میں علماء کے اور بھی مختلف اقوال ہیں، ”شرح نخبة الفکر“ میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے، علامہ نوویؒ نے بھی یہاں اپنی شرح میں کچھ تفصیل اور اقوال نقل فرمائے ہیں، اُس کی بھی مراجعت کی جاسکتی ہے۔^(۴)

قوله: ”فَدَلَّ بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ هَذِهِ الْأَيِّ“ (ص: ۶: سطر: ۵)

اس میں ”دل“ کا فاعل اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جس کا ذکر پچھلی سطر میں آیا ہے، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، (کما فی الحل المفہم)۔

قوله: ”وَالْخَبَرُ وَإِنْ فَارَقَ مَعْنَاهُ مَعْنَى الشَّهَادَةِ الْخ“ (ص: ۶: سطر: ۶)

(۱) الحجرات آیت: ۶۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۱۷۷، و کذا فی تدریب الراوی ص: ۲۱۷۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج: ۱ ص: ۶، و کذا معرفة انواع علوم الحديث ص: ۲۲۹ تا ۲۳۱، و کذا فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰۳ تا ۳۱۰، اور معرفة انواع علم الحديث ص: ۲۲۸۔

اس مقام پر علامہ نوویؒ نے خبر (حدیث) اور شہادۃ کے احکام میں متعدد فروق بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ روایت حدیث میں راوی کا ایک سے زیادہ ہونا شرط نہیں، جبکہ شہادۃ میں عدد شرط ہے وغیرہ، مگر دونوں کی حقیقت و ماہیت میں کیا فرق ہے؟ اُسے واضح نہیں فرمایا، جبکہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے احکام میں فروق بھی بہت زیادہ نقل فرمائے ہیں، اور علامہ مازریؒ (شارح مسلم) کے حوالے سے خبر اور شہادۃ کی حقیقت میں یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ: ”الروایۃ ہی الاخبار عن عام لا ترفع فیہ الی الحکام، وخلافہ الشہادۃ۔“^(۱)

قولہ: ”وہو الاثر المشہور“ (ص: ۶: سطر: ۷)

یہاں امام مسلمؒ نے لفظ ”الاثر“ کو حدیث مرفوع کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، جمہور کی اصطلاح یہی ہے کہ لفظ ”اثر“ حدیث مرفوع اور حدیث موقوف دونوں کو شامل ہوتا ہے،^(۲) اور بعض کے نزدیک یہ حدیث موقوف کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ: ”احد الکاذبین“ (ص: ۶: سطر: ۸)

اکثر کے نزدیک یہ جمع کا صیغہ ہے، بکسر الباء وفتح النون، اور ابو نعیم اصفہانیؒ نے اسے بصیغۃ تثنیۃ بفتح الباء وکسر النون روایت کیا ہے، اس روایت پر دو جھوٹوں میں سے ایک جھوٹا وہ ہے جس نے جھوٹ گھڑا، اور دوسرا جھوٹا وہ ہے جس نے اسے آگے روایت کیا، (کذا فی فتح الملہم)۔

یہاں امام مسلمؒ نے متن کو سند پر مقدم کیا ہے جو رائج طریقے کے خلاف ہے، مگر جائز ہے، (کذا فی فتح الملہم)۔

”باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ص: ۷)

قولہ: ”یعنی ابن علیؑ“ (ص: ۶: سطر: ۲)

”یعنی“ اس لئے فرمایا کہ امام مسلمؒ نے استاذ سے لفظ ”ابن علیؑ“ نہیں سنا تھا، استاذ نے صرف ”اسماعیل“ فرمایا تھا مگر وضاحت کے لئے امام مسلمؒ نے اس نسبت کو ذکر فرمانے کی ضرورت محسوس کی، لفظ ”یعنی“ سے یہی بتانا مقصود ہے کہ اس نسبت کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۸، ۳۳۹، اور تدریب الراوی ص: ۲۴۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۴۰۔

امام مسلمؒ اور امام بخاریؒ اپنی کتاب میں یہ احتیاط بکثرت فرماتے ہیں تاکہ استاذ کی طرف کوئی لفظ ایسا منسوب نہ ہو جائے جو استاذ نے نہیں بولا، البتہ امام مسلمؒ اس مقصد کے لئے عموماً لفظ ”یعنی“ لاتے ہیں، اور امام بخاریؒ لفظ ”وہو“ لاتے ہیں، شیخینؒ کی اس احتیاط کا ذکر ہم اپنے مقدمے میں بھی کر چکے ہیں، (الموازنة بين الصحيحين کی بحث کے آخر میں)۔

قولہ: ”انه ليمنعني ان أحدثكم حديثا كثيرا الخ“ (ص: ۷ سطر: ۳) حضرت انسؓ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ میں تم کو زیادہ حدیثیں اس لئے نہیں سناتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-
مَنْ تَعَمَّدَ عَلَى كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کو تو ”مُكثِرِينَ فِي الْحَدِيثِ“ میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی روایت کردہ حدیثوں کی تعداد ۲۲۸۶ (بائیس سو چھیاسی) ہے، اور ”مُكثِرِينَ فِي الْحَدِيثِ“ اُس صحابی کو کہا جاتا ہے جس نے ایک ہزار یا اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حدیثیں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اگر وہ ساری بیان فرمادیتے تو ان کی مرویات کی تعداد کئی گنا ہوتی، لیکن جس حدیث کی یادداشت میں ان کو ذرا بھی تردد ہوا اسے روایت نہیں کیا، چنانچہ ایک مرتبہ اپنے ایک شاگرد ”عتاب مولیٰ ہرمز“ سے فرمایا بھی کہ:-

لَوْ لَا أَنِّي أَخْشَىٰ أَنْ أُخْطِئَ لِحَدَّثْتُكَ بِأَشْيَاءَ قَالَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۲)

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں عذابِ نار کی وعید ”تَعَمَّدُ كَذِبًا“ پر ہے، ”خطاء فی الروایة“ پر نہیں، اور ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ ارادۃً تو جھوٹی روایت نہیں کر سکتے تھے، اندیشہ صرف خطاء یعنی بھول چوک کا تھا جس پر عذاب کی وعید نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کو اندیشہ تھا کہ ”اکثار فی الروایة“ سے کہیں

(۱) سیر أعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۴۰۶، مسندُ الفان ومائتان وستة وثمانون. تهذيب الأسماء ج: ۱ ص: ۱۳۷، تحت ترجمة انس بن مالك، فروى ألفى حديث ومائتين وستة وثمانين حديثا.

(۲) مسند احمد بن حنبل ج: ۲۰ ص: ۱۶۶ رقم الحديث: ۱۲۷۴، سنن الدارمی ج: ۱ ص: ۶۷ رقم الحديث: ۲۴۱، باب اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والتثبت فيه.

”خطاء فی الروایۃ“ میں مبتلا نہ ہو جاؤں، اور چونکہ اکثر ارادۃ ہوگا تو خطرہ تھا کہ ارادۃ اکثر جو خطائی الروایات کا سبب بنے گا وہ موجب اثم ہو جائے گا۔ اور جن دوسرے صحابہ کرام کو اپنے حافظے پر اتنا اعتماد تھا کہ ”اکثار فی الروایۃ“ سے بھی ”خطاء فی الروایۃ“ کا اندیشہ نہ تھا، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ تو انہوں نے اکثر سے اجتناب نہیں کیا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷ ہے۔^(۱)

قوله: ”من کذب علیّ معمداً..... الخ“ (ص: ۷ سطر: ۴)
اس حدیث کو ”متواتر“ کہا گیا ہے، اس قول کو فتح الملہم میں ”هو الصحيح“ فرمایا ہے، اور مقدمہ فتح الملہم میں ہے کہ: ”قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون (۶۲) من الصحابة. وقال غيره: رواه اكثر من مائة نفوس. وقال النووي في شرح مسلم: رواه نحو مائتين. قال العراقي: ليس في هذا المتن بعينه ولكن في مطلق الكذب، والخاص بهذا المتن رواية بضعة وسبعين صحابياً“۔^(۲)

علامہ نوویؒ نے بعض حفاظ حدیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ۶۲ صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جن میں سب عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ اس حدیث کو بخاری و مسلم دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، (قالہ النووی)۔^(۳)
یاد رہے کہ لیل سنت والجماعۃ کے نزدیک ہر وہ روایت اور خبر ”کذب“ ہے، جو خلاف واقعہ ہو خواہ قصداً ہو یا خطاء اور بھول چوک سے ہو، فرق صرف یہ ہے کہ قصداً ایسا کرنے پر عذاب ہے، خطا اور بھول پر عذاب نہیں۔

”باب النهی عن الحدیث بکل ما سمع“ (ص: ۸)

امام مسلمؒ نے اس باب میں ایک اہم اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ آدمی جو بھی سن لے اسے روایت نہ کرنے لگے ”لنہی عن الحدیث بکل ما سمع“ بلکہ تین چیزیں ملحوظ رہنی چاہئیں (یہ تین چیزیں ان اقوال و روایات کا لب لباب ہیں جو اس باب میں امام مسلمؒ نے بطور

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۵۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۳، نیز ملاحظہ فرمائیے: مسند احمد بن حنبل، مسند انس بن مالک

ج: ۱۹ ص: ۱۰۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۱۲۔

دلیل ذکر فرمائی ہیں):۔

- ۱- ایک یہ کہ وہ روایت مجہول راوی کی نہ ہو۔
- ۲- دوسری یہ کہ ظن غالب اس کے صدق کا ہو۔
- ۳- تیسری یہ کہ کسی کے سامنے ایسی حدیث بیان نہ کی جائے جس کو وہ صحیح طریقہ سے سمجھ نہ سکے اور غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے۔

قولہ: ”کفی بالمرء“ (ص: ۸: سطر ۲۰) باء زائد ہے، ای کفی المرء، اور ”کفی“ کا فاعل ”ان یحدث بکل الخ“ ہے، اور اگلی روایت میں ”بحسب المرء“ ہے، اُس میں بھی باء زائد ہے۔

”باب النهی عن الروایة عن الضعفاء الخ“ (ص: ۹)

قولہ: ”اعرف وجهه ولا أدری ما اسمعه الخ“ (ص: ۱۰: سطر ۴) یعنی مجھے اس کا نام اور حال معلوم نہیں، میں تو اسے صرف چہرے سے پہچانتا ہوں، حضرت عبداللہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ مجہول کی روایت قبول نہ کی جائے، (کذا فی فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”یوشک ان تخرج فتقرأ علی الناس قرأنا“ (ص: ۱۰: سطر ۵) یہاں ”القرآن“ کے بجائے نکرہ ”قرأنا“ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قرآن مجید مراد نہیں بلکہ ایسا کلام مراد ہے جسے وہ قرآن کی طرح پڑھیں گے، اور حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ: ”ای تُفَسِّرُ علی غیر ما ارید بہ“ یعنی وہ قرآن کی ایسی تفسیر کریں گے جو شرعاً مراد نہیں ہے تاکہ لوگوں کو گمراہ کریں، اس کی شرح میں اور بہت سے اقوال ہیں، کچھ ”شرح نووی“ میں اور کچھ ”الحل المفہم“ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قولہ: ”بُشَیر“ (ص: ۱۰: سطر ۶) ”بشر“ کا مصغر ہے، اور بُشَیر مخضرمین میں سے ہیں۔^(۲) حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں، ”نسائی“ اور ”ابن سعد“ نے ان کی توثیق کی ہے، یہاں ان کا جو واقعہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں ذکر کیا گیا

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس واقعہ کے وقت ان کے حال سے واقف نہ تھے، اس لئے ان کی روایات پر کان نہیں لگا رہے تھے۔^(۱)

قولہ: ”ترکنا الحدیث عنہ“ (ص: ۱۰: سطر: ۸)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس جملے سے منکرینِ حدیث کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ حجیتِ حدیث کے قائل نہیں تھے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت کی مراد ترکِ علی الاطلاق نہیں؛ بلکہ صرف ان احادیث کا ترک مراد ہے جو قابلِ اعتماد طریقے سے نہ آئی ہوں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا جو قول امام مسلمؒ نے اگلی سے اگلی روایت میں نقل فرمایا ہے اس میں ”الا ما نعرف“ کا استثناء اس معنی میں صریح ہے۔

قولہ: ”الا ما نعرف“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۲) ای ما یوافق المعروف، او ما نعرف فیہ امارات الصحة وسمات الصدق، (کذا فی فتح الملہم)^(۲)۔

قولہ: ”ابن ابی ملیکہ“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۲)

یہ عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ ہیں، وکان إماماً فقیہاً فصیحاً مفوہاً، ان کی توثیق پر سب متفق ہیں، حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ حکومت میں ان کو طائف کا قاضی مقرر فرمایا تھا، خود ہی فرماتے ہیں کہ: ”بعثنی ابن الزبیر علی قضاء الطائف فکنت أسأل ابن عباس رضی اللہ عنہ۔“ ۱۱ھ میں وفات ہوئی۔^(۳)

قولہ: ”سمعت المغيرة“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۶) بضم المیم وکسرھا، هو المغيرة بن

مقسم الضبی، (کذا فی شرح النووی)۔

قولہ: ”لم یکن یصدق“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۶)

یہ دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک بفتح الیاء واسکان الصاد وضم الدال، یعنی باب نصر سے اور دوسرے بضم الیاء یعنی باب تفعیل سے۔ (نووی)

قولہ: ”الا من اصحاب“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۶)

(۱) تہذیب الکمال ج: ۳ ص: ۱۸۳ وطبقات ابن سعد ج: ۷ ص: ۲۲۳۔

(۲) ج: ۱ ص: ۳۶۰۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۱ وتہذیب الکمال ج: ۱۵ ص: ۲۵۶ وطبقات ابن سعد ج: ۴ ص: ۴۷۲۔

یہ ”من“ یا تو بیان جنس کے لئے ہے یا زائد ہے (نوویؒ)، یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد لوگوں کے حالات بدل گئے، حتیٰ کہ وہ حضرت علیؑ کے بارے میں خود ان کی روایات میں جھوٹ بولنے لگے، سوائے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کے کہ وہ حضرت علیؑ سے روایات کو ٹھیک ٹھیک نقل کرتے ہیں یا ان روایات میں ان کی تصدیق کی جاتی ہے، (کذا فی فتح الملہم نقلًا عن بعض المحشین)۔^(۱)

”باب بیان ان الاسناد من الدین الخ“ (ص: ۱۱)

قوله: ”من اهل مرو“ (ص: ۱۲) مرو غیر منصرف ہے ”للعلمیة والتأیث“ اور یہ خراسان کا عظیم شہر تھا، کذا فی فتح الملہم، خراسان کسی زمانے میں بہت بڑی ولایت تھی جو اب کئی ملکوں ایران، افغانستان اور ترکمانستان وغیرہ میں بٹ گئی ہے، مرو ترکمانستان کا مشہور شہر ہے، اور اب ترکمانستان کا دار الحکومت ”اشک آباد“ ہے۔

اس باب میں امام مسلمؒ نے اسناد کی اہمیت پر زور دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ مشہور ارشاد نقل فرمایا ہے کہ: ”الاسناد من الدین، ولو لا الاسناد لقال من شاء ما شاء“^(۲) (ص: ۱۲) اور یہ کہ روایت صرف ثقات سے ہونی چاہئے۔

ایک مسئلہ یہ ارشاد فرمایا کہ راویوں کا ایسا عیب بیان کرنا جو ان میں موجود ہو غیبت محرمہ میں داخل نہیں بلکہ تحفظ دین کے لئے ضروری ہے، اور دلیل میں کثیر واقعات و روایات ذکر فرمائیں۔

نیز ”کذب فی الحدیث“ کی مختلف انواع اور نمونے مختلف واقعات کے ضمن میں بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ ”کذب فی الحدیث“ کبھی متن میں ہوتا ہے، کبھی اسناد میں، ”کذب فی الاسناد“ یہ کہ حدیث ایسے شخص کی طرف منسوب کر دی جائے جس سے وہ منقول نہیں، اور ”کذب فی المتن“ کے سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ حال نقل فرمایا ہے کہ بعض اوقات کوئی مضمون فی نفسہ صحیح ہوتا ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتہً ثابت نہیں ہوتا، بعض غیر محتاط لوگ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، یہ بھی ”وضع

الأحادیث“ میں داخل ہے۔

(ص: ۱۱: سطر: ۳)

قوله: ”فلا يؤخذ حديثهم“

اہل بدعت کی روایت کے بارے میں ابن سیرینؒ نے اپنا یہی مذہب بیان فرمایا ہے، لیکن اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی ضروری تفصیل پیچھے ”باب وجوب الرواية عن الثقات“ کے تحت آچکی ہے۔

(ص: ۱۲: سطر: ۴)

قوله: ”وبين القوم“

”قوم“ سے مراد یا صحابہؓ ہیں یا اہل بدعت، قالہ السندي۔^(۱)

قوله: ”الحجاج بن دينار“ (ص: ۱۲: سطر: ۷) یہ تبع تابعین میں سے ہیں، لہذا ان

کے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کم از کم دو واسطے یہاں محذوف ہیں، ایک تابعی کا، دوسرا صحابی کا، لہذا اس سند میں انقطاع کثیر موجود ہے، اسی انقطاع کثیر کو آگے حضرت عبداللہ بن المبارکؒ نے ”مفلوز تنقطع فيها أعناق المطى“ سے تعبیر فرمایا ہے۔^(۲)

(ص: ۱۲: سطر: ۷)

قوله: ”ليس في الصدقة اختلاف“

یعنی یہ حدیث تو قابل استدلال نہیں لیکن جو شخص اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان کی طرف سے صدقہ کرے کیونکہ اس کا فائدہ میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے، نماز اور روزہ میت کو پہنچ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اپنے مقام پر آئے گا۔

(ص: ۱۳: سطر: ۲)

قوله: ”لأنك ابن امامي هدى ابن ابی بكر وعمر“

یہ (مقول لہ) القاسم بن عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ ہیں، اور ان کی والدہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہیں، لہذا ددھیال سے یہ حضرت عمرؓ کے بیٹے یعنی پڑپوتے ہیں اور ننھیال سے حضرت ابو بکرؓ کے پوتے کے نواسے ہیں، فہو ابنہما جمیعاً۔^(۳)

(ص: ۱۳: سطر: ۴)

قوله: ”صاحب بُهية“

”بُہیۃ“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والی ایک خاتون تھیں، ابو عقیل (بفتح العين) ان کے مولیٰ تھے، ابو عقیل کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے، بلکہ حافظ ابن

(۲) حوالہ بالا۔

(۱) حاشیۃ السندي علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۳) کتاب الثقات لابن حبان ج: ۶ ص: ۲۰۵ میں طبقۃ تبع تابعین کے اندر ان کے احوال بیان کئے گئے ہیں۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۸۔

عبدالبرک کا کہنا تو یہ ہے کہ: ”ہو عند جمیعہم ضیعف“، کذا فی فتح الملہم۔^(۱) امام مسلمؒ نے یہاں ان کی روایت یا تو اس لئے ذکر فرمادی کہ ان کے نزدیک ان کی جرح مفسراً ثابت نہیں تھی، یا اس لئے کہ مقصود اس روایت سے محض استشہاد ہے، استدلال پچھلی روایتوں سے ہو چکا ہے (نوویؒ)، یا اس لئے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں بلکہ قاسم کا قول ہے، لہذا اس کی سند میں وہ پابندی نہیں فرمائی جو حدیث مرفوع میں کی جاتی ہے۔

قوله: ”لیس بثبت“ (ص: ۱۳: سطر: ۷) ای لیس ثقتہ، (کذا فی فتح الملہم)۔^(۲)

قوله: ”ان شہراً نزکوہ“ (ص: ۱۳: سطر: ۷)

باب نصر سے ہے اور یہ لفظ ”نیزک“ سے بنا ہے اور ”نیزک“ معرب ہے فارسی لفظ ”نیزہ“ سے، ای طعنوہ ای کانہم طعنوہ بالنیزک۔^(۳)

قوله: ”عباد بن کثیر“ (ص: ۱۳: سطر: ۹) یہ نیک اور زاہد تھے، وکان لا یضبط الحدیث، (فتح الملہم)۔

قوله: ”من تعرف حالہ“ (ص: ۱۳: سطر: ۹) یعنی انت عارف بضعفہ (قالہ النوویؒ) او المراد انک تعرف حالہ من الزہد والصلاح، (کما فی فتح الملہم)۔^(۴)

قوله: ”واذا حدث جاء بامر عظیم“ (ص: ۱۳: سطر: ۹) ای جاء بأحادیث منکرۃ وَاٰهِيَةً، (فتح الملہم)۔^(۵)

قوله: ”حدیث ہشام حدیث عمر بن عبدالعزیز“ (ص: ۱۳: سطر: ۴)

دوسرا لفظ ”حدیث“ یا تو پہلے لفظ ”حدیث“ کا عطف بیان ہے، اس صورت میں یہ منصوب ہوگا، یا مبتداً محذوف ”ہو“ کی خبر ہے، اس صورت میں یہ مرفوع ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے استاد عفان کی کتاب میں ہشام کی حدیث دیکھی جو اوپر جا کر عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی تھی، لہذا اسے ”حدیث ہشام“ بھی کہا جاسکتا ہے اور ”حدیث عمر بن عبدالعزیزؒ“ بھی۔

قوله: ”قال ہشام“ (ص: ۱۳: سطر: ۴)

یہ اس حدیث کی سند کے ابتدائی حصے کا بیان ہے جو حسن بن علی الحلوانی نے اپنے استاذ عفان کی کتاب میں دیکھی۔

(۱) ج: ۱: ص: ۳۶۹، ۳۷۰۔ تہذیب الکمال ج: ۲۳: ص: ۳۹۶۔ (۲) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۳۷۱۔

(۳) (۵۲) ج: ۱: ص: ۳۷۳۔

(۳) فتح الملہم حوالہ بالا۔

قوله: ”سليمان بن الحجاج“ (ص: ۱۴: سطر: ۶)

”هو“ محذوف کی خبر ہے، یعنی عبداللہ بن المبارکؓ نے فرمایا کہ وہ سلیمان بن الحجاج ہیں۔

قوله: ”انظر ما ضعت في يدك منه“ (ص: ۱۴: سطر: ۶)

تاء کا فتح اور ضمہ دونوں جائز ہیں اور اس جملہ کا مقصود سلیمان بن الحجاج کی تعریف کرنا ہے، یعنی اس روایت کی قدر کرو کیونکہ سلیمان بن الحجاج جیسے پسندیدہ راوی کی روایت ہے۔

قوله: ”صاحب الدم قدر الدرهم“ (ص: ۱۴: سطر: ۷)

یہ روح بن غطیف کی صفت ہے، اس نے ایک حدیث مرفوعاً روایت کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: ”وتُعَادُ الصَّلَاةُ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهَمِ“ یعنی من الدم، حالانکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک باطل اور بے اصل ہے، اس روایت کی وجہ سے روح بن غطیف کو ”صاحب الدم قدر الدرهم“ کہا جانے لگا (فتح الملهم)۔^(۱)

قوله: ”عَمَّنْ اقبل وادبر“ (ص: ۱۴: سطر: ۸، ۹) أى عن الثقات والضعفاء. قال

ابو مسهر الغسانی ”بقية ليست أحاديثه نقيّة فكن منها على تقيّة، (فتح الملهم)۔^(۲)

قوله: ”الحارث الاعوز“ (ص: ۱۴: سطر: ۹) غالی شیعہ تھا۔ (نووی)

قوله: ”واخذ سيفه“ (ص: ۱۵: سطر: ۳)

بظاہر یہ تلوار اٹھانا محض ڈرانے کے لئے تھا، قتل کے لئے نہیں، کیونکہ قتل بغیر قضائے قاضی کے جائز نہیں، واللہ اعلم۔

قوله: ”المغيرة بن سعيد“ (ص: ۱۵: سطر: ۳) رافضی کذاب تھا نبوة کا دعویٰ بھی کیا

تھا۔ (فتح الملهم)۔^(۳)

قوله: ”ابا عبد الرحيم“ (ص: ۱۵: سطر: ۴) هو شقيق الضبي الكوفي القاص الذي

سیاتی ذکرہ فی الكتاب۔ (فتح الملهم)۔^(۴)

قوله: ”الجرّاح بن مليح“ (ص: ۱۵: سطر: ۸) یہ وکیع کے والد ہیں، اور محدثین کے

نزدیک ضعیف ہیں، امام مسلمؒ نے ان کی یہ روایت اس وجہ سے لے لی ہے کہ یہ متابعت اور استشہاد کے طور پر ہے، استدلال کے لئے نہیں۔ (فتح الملهم بزيادة ايضاح)۔^(۵)

(ص: ۱۶: سطر: ۱)

قوله: ”يُصِرُّ عَلَىٰ أَمْرٍ عَظِيمٍ“

یہ حارث بن حصیرہ ”رجعة“ کا عقیدہ رکھتا تھا، اور غالی شیعہ تھا، مگر ابن معین اور نسائی نے اس کو ثقہ کہا ہے، امام بخاریؒ نے ”کتاب المزارة“ میں حضرت علیؑ کا ایک اثر اسی کا روایت کردہ تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (فتح الملہم)۔^(۱)

حافظ ابن حجرؒ ”ہدی الساری“ میں فرماتے ہیں کہ: شیعہ وہ ہے جو حضرت علیؑ کو (باقی) صحابہ سے افضل کہتا ہو، لیکن جو شخص حضرت علیؑ کو ابوبکر و عمر سے بھی مقدم سمجھتا ہو وہ ”غالی شیعہ“ ہے، اور اُسے ”رافضی“ کہا جاتا ہے اور اگر وہ ”سب“ یعنی ان کی بُرائی بھی کرتا ہو اور بغض کا اظہار کرتا ہو تو وہ ”غالی رافضی“ ہے، اور اگر ”رجعت“ کا عقیدہ رکھا ہو تو وہ اور بھی سخت غالی ہے۔^(۲)

(ص: ۱۶: سطر: ۶)

قوله: ”يَتَكَفَّفُ النَّاسُ زَمَنَ طَاعُونَ الْجَارِفِ“

اس کو طاعون الجارف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں لوگوں کی اموات بہت کثرت سے ہوئی تھیں، موت کو جارف بھی کہتے ہیں، کیونکہ موت زمین سے لوگوں کا صفایا کر دیتی ہے، ”جارف“ سے بنا ہے، باب نصر سے آتا ہے جس کے معنی ہیں جھاڑو دینا اور صفایا کرنا، علامہ نوویؒ نے یہ متعین کرنے کے لئے کہ یہ طاعون کس زمانے میں آیا تھا؟ اس زمانے میں ہونے والے کئی طاعونوں کا ذکر کیا ہے، اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ یا تو ۶۷ھ والا طاعون ہے یا ۸۷ھ کا۔^(۳)

اور یتکفف کے معنی ہیں ہاتھ پھیلا کر بھیک مانگنا۔

(ص: ۱۶: سطر: ۷)

قوله: ”لَا يَعْزُضُ لَشَيْءٍ مِنْ هَذَا.... الْخ“

یعنی علم حدیث سے اس کا کوئی تعلق طاعون جارف تک نہیں تھا۔

(ص: ۱۶: سطر: ۷)

قوله: ”فَوَاللَّهِ مَا حَدَّثَنَا الْجَسَنُ.... الْخ“

مطلب یہ ہے کہ حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ جیسے جلیل القدر تابعین جو ابوداؤدؒ اعمیٰ سے عمر میں بڑے ہیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ سے حاصل کرنے میں ان کی محنتیں اور علم حدیث میں اشتغال بھی ان کا کہیں زیادہ ہے، جب یہ بزرگ بھی کسی بدری صحابی سے حدیث براہ راست نہیں سن سکے۔ سوائے سعید بن المسیبؒ کے کہ انہوں نے صرف ایک بدری صحابی سعد بن مالک (یعنی سعد بن ابی وقاصؒ) سے سماع کیا ہے۔ تو جب ان بزرگوں کا یہ حال ہے تو ابوداؤدؒ اعمیٰ

اٹھارہ^۱ بدری صحابہ سے حدیثیں کیسے سن سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ جھوٹا اور کذاب ہے۔

(ص: ۱۷: سطر: ۱)

قوله: "قال ابو اسحاق ابراهيم الخ"

یہ امام مسلمؒ کے تلمیذ ہیں جنہوں نے صحیح مسلم کی روایت کی ہے، اپنے اس ارشاد میں وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ روایت انہوں نے ایک اور طریق سے بھی سنی ہے، جس میں امام مسلمؒ کا واسطہ نہیں آتا، ابواسحاق کا یہ عمل اصطلاح میں "استخراج" کہلائے گا، نیز اس طریق میں ایک خوبی یہ ہے کہ ابواسحاق کے اور نعیم بن حماد کے درمیان صرف ایک واسطہ محمد یحییٰ کا ہے جبکہ امام مسلمؒ کے طریق میں ابواسحاق اور نعیم کے درمیان دو واسطے ہیں، ایک امام مسلمؒ کا، دوسرا حسن اخلوانی کا۔ (نووی بزیادة ایضاح)^(۱)

(ص: ۱۷: سطر: ۲)

قوله: "عمرو بن عبید یکذب فی الحدیث."

یہ شخص معتزلی تھا۔ (نووی)^(۲)

(ص: ۱۷: سطر: ۳)

قوله: "قال کذب والله عمرو"

یعنی یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے، خود امام مسلمؒ نے بھی اسے آگے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے، لیکن عمرو بن عبید اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے نقل کرنے میں جھوٹا ہے، کیونکہ یہ حدیث اس نے حسن بصری سے نہیں سنی، اور عوف بن ابی جمیلہ نے یہ بات جزم سے اس لئے کہی کہ عوف، حسن بصری کے کبار اصحاب میں سے ہیں، ان کو معلوم تھا کہ حسن بصری نے یہ حدیث روایت نہیں کی۔ (نووی)^(۳)

(ص: ۱۷: سطر: ۴)

قوله: "الی قولہ الخبیث"

یعنی معتزلہ کا جو عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب دائرۃ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، عمرو نے اس باطل عقیدے کی تائید کے لئے اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے سنایا ہے، کیونکہ اس علاقے میں حضرت حسن بصری کے معتقدین زیادہ تھے، معتزلہ کے اس باطل عقیدے پر مفصل بحث کتاب الایمان کے شروع میں آئے گی۔

(ص: ۱۷: سطر: ۹)

قوله: "ابی شیبہ"

یہ مشہور امام حدیث ابو بکر بن ابی شیبہ کے دادا ہیں اور حدیث میں ضعیف قرار دیئے

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۷۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۱) گئے ہیں۔ (نووی)۔

قوله: ”مزق کتابی“ (ص: ۱۷ سطر: ۱۰)

یعنی میرا یہ خط پڑھ کر اسے ضائع کر دینا، تاکہ مجھے ابوشیبہ کی طرف سے کوئی ضرر نہ پہنچ جائے۔ (نووی)۔ (۲)

قوله: ”ثنا الحكم عن يحيى.... الخ“ (ص: ۱۷ سطر: ۱۳)

یعنی حسن بن عمارہ نے یہاں سند میں جھوٹ بولا ہے کہ حقیقت میں تو یہ حسن بصری کا قول ہے، مگر اس نے اسے یحییٰ بن الجزار کی روایت عن علی قرار دے دیا۔

قوله: ”حدیث العطارۃ“ (ص: ۱۸ سطر: ۳)

یعنی وہ حدیث جس میں عطارۃ کا قصہ ہے، عطارہ ایک خاتون کا لقب ہے، جن کا نام حواء تھا، (و یقال ان هذه العطارۃ هي الحولاء بن ثوبت)۔ اس حدیث کو زیاد بن میمون عن انس روایت کرتا ہے، اس میں ہے کہ حواء حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں اور اپنے شوہر کے بارے میں کچھ باتیں کیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زوج کے فضائل سنائے، یہ ایک طویل حدیث ہے اور غیر صحیح ہے، یہاں وہی قصہ مراد ہے۔ (نووی)۔ (۳)

توضیح اس مقام کی یہ ہے کہ نصر اور عبّاد دونوں معاصر ہیں، اور نصر حدیث عطارہ کو زیاد بن میمون سے عن انس روایت کرتے تھے، پس محمود نے اپنے شیخ ابوداؤد سے پوچھا کہ نصر نے ہمیں حدیث العطارۃ عن زیاد بن میمون عن انس سنائی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ عبّاد نے بھی یہ حدیث عن زیاد عن انس روایت کی ہوگی، کیونکہ عبّاد اور نصر دونوں معاصر ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث آپ (ابوداؤد) نے عبّاد سے روایت نہیں فرمائی حالانکہ عبّاد سے آپ نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں؟

اور ابوداؤد کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ میرے شیخ عبّاد نے اس حدیث کی روایت اس لئے نہیں کی کہ اس کا راوی زیاد بن میمون جھوٹا راوی ہے۔ ابوداؤد نے زیاد کے جھوٹ کا

(۱) حوالہ بالا۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۸، وکذا فی فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۹۳، وکذا اکمال

المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاض ج: ۱ ص: ۱۵۱، وکذا فی الاصابة ج: ۷ ص: ۵۹۲۔

واقعہ اس کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے بیان فرمایا۔^(۱)

قولہ: ”فانتما لا تعلمان؟“ (ص: ۱۸: سطر: ۵)

ہمزہ استفہام تقریری محذوف ہے، یعنی کیا تم نہیں جانتے؟

قولہ: ”سُيِدَ بِنِ عَقْلَةٍ“ (ص: ۱۸: سطر: ۶)

یہ عبدالقدوس کی غباوت کی ایک مثال ہے کہ وہ سند میں غَفْلَةً (بالغین المعجمة والفاء) کو ”عَقْلَةٍ“ (بالعین المهملة والقاف) کہتا تھا۔

قولہ: ”ان يتخذوا الروحَ غَرَضًا“ (ص: ۱۸: سطر: ۷)

یہ اس کی غباوت کی دوسری مثال ہے کہ وہ متنِ حدیث کو اس طرح غلط پڑھتا تھا کہ الروح (بضم الراء) کو بفتح الراء پڑھتا تھا، اور غَرَضًا (بالغین المعجمة المفتوحة والراء المفتوحة) کو ”عَرَضًا“ (بالعین المهملة والراء الساكنة) پڑھتا تھا، جس کے کوئی معنی نہیں بنتے، جبکہ حدیث کے صحیح الفاظ یہ ہیں کہ: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَنْ يَتَّخِذَ الرُّوحُ غَرَضًا“، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی (ذی) روح کو (نشانہ بازی کے لئے) ہدف کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے (کیونکہ اس میں جاندار پر ظلم ہے)۔

قولہ: ”تَتَّخِذُ كَوَّةً فِي حَائِطٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهِ الرُّوحُ“ (ص: ۱۸: سطر: ۷)

یہ عبدالقدوس کی بناء الفاسد علی الفاسد کی مثال ہے کہ اس نے اپنی روایت کردہ حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ بیان کیا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ دیوار میں کوئی روشن دان ہوا داخل ہونے کے لئے بنایا جائے“ (العیاذ باللہ)۔

قولہ: ”العین المألحة“ (ص: ۱۸: سطر: ۸)

یہاں مہدی بن ہلال کو نمکین پانی کے چشمہ سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح نمکین پانی کا چشمہ بے کار ہوتا ہے اسی طرح اس کی روایات بے کار ہیں۔

قولہ: ”فقراه علی.... الخ“ (ص: ۱۸: سطر: ۹)

یعنی ابان بن ابی عیاش وہی حدیث مجھے سنا دیتا تھا، یعنی یہ دعویٰ کرتا تھا کہ یہ حدیث میں نے پہلے سے سنی ہوئی ہے، حالانکہ ابوعوانہ کو معلوم تھا کہ اس نے پہلے سے یہ حدیث نہیں سنی

تھی، مجھ سے سن کر یاد کی اور جھوٹا دعویٰ کر دیا۔

قوله: ”فما عرف منها الا شيئا يسيرا خمسة او ستة.“ (ص: ۱۸: سطر: ۱۰)
یہ خواب ابان بن ابی عیاش کی دروغ گوئی کے ایک قرینہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ محض اس خواب سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا، اس کا جھوٹ تو دوسرے واقعات اور دلائل سے ثابت تھا، خواب سے صرف اس ثابت شدہ حقیقت کی تائید کرنا مقصود ہے۔
کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ غیر نبی کا خواب شریعت میں حجت نہیں، چنانچہ جو سنت ثابت شدہ ہو اس کا ابطال خواب سے نہیں ہو سکتا، اور جو سنت ثابت شدہ نہ ہو اس کا اثبات خواب سے نہیں ہو سکتا۔

علمائے کرام کے اس اجماع پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ: ”من رآنی فی المنام فقد رآنی“^(۱) (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا ہے)۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب تو یہی ہے کہ اس کا دیکھنا صحیح ہے اور شیطانی دھوکا نہیں اور نہ ہی محض خیالی ہے، لیکن خواب کی حالت میں انسان کسی بات کو صحیح طریقہ سے سمجھنے اور یاد رکھنے کے قابل نہیں ہوتا، تو جو کچھ اس نے خواب میں سنا اور پھر اسے بیان کیا، اس پر ایسا اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے شریعت کا کوئی حکم ثابت ہو سکے، کیونکہ کسی روایت یا شہادت کے قابل قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ راوی یا شاہد، سننے یا دیکھنے کے وقت بیدار ہو، غفلت میں نہ ہو، اس کا حافظہ خراب نہ ہو، زیادہ بھولنے والا نہ ہو اور بات کو غلط ملط کرنے والا نہ ہو، اور سوئے ہوئے آدمی میں یہ صفات مفقود ہوتی ہیں، لہذا اس کی خواب کی روایت اس درجے میں قبول نہیں کی جاسکتی کہ اس سے حکم شرعی ثابت کیا جاسکے، اور کسی راوی کو جھوٹا یا سچا قرار دینا بھی ایک حکم شرعی ہے، لہذا وہ خواب کی روایت سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

البتہ اگر کوئی خواب میں دیکھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے فعل کا حکم فرما رہے ہیں، جس کا مستحب ہونا شرعی دلائل سے پہلے سے ثابت ہے، یا کسی ایسی چیز سے منع فرما

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب اثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: ۱۱۰۔ و ايضاً كتاب التعبير، باب رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، رقم الحديث: ۶۵۹۳، وكذا صحيح مسلم، كتاب الرؤيا، رقم الحديث: ۲۲۶۵، ۲۲۶۶۔

رہے ہیں جس کا ممنوع ہونا شرعی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، یا مصلحت کے کسی ایسے کام کی ہدایت فرما رہے ہیں جس کا جواز پہلے سے ثابت ہے، تو ایسے خواب کے مطابق عمل کرنا بالاتفاق مستحب ہے، کیونکہ یہ ایسا حکم نہیں جو صرف خواب سے ثابت ہوا ہو، بلکہ شرعی دلیل سے پہلے سے ثابت تھا۔ (نووی بایضاح) ^(۱)

قولہ: ”اكتب عن بقية الخ“ (ص: ۱۸، سطر: ۱۱) اس کا حاصل یہ ہے کہ بقیہ کے مقابلے میں اسماعیل بن عیاش زیادہ ضعیف ہیں، مگر یہ صرف ابواسحاق الفزازی کی رائے ہے جو جمہور ائمہ حدیث کی رائے کے خلاف ہے۔

یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: ”اسماعیل بن عیاش ثقہ ہیں اور اہل شام کے نزدیک یہ بقیہ سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”ان کی جو روایتیں شناسمین سے ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں۔“

عمرو بن علیؒ فرماتے ہیں کہ: ”ان کی جو روایتیں اپنے علاقے (شام) کے علماء سے ہیں وہ صحیح ہیں، اور جو روایتیں انہوں نے اہل مدینہ سے کی ہیں وہ قابل اعتماد نہیں، (لیس بشیء)۔

یعقوبؒ فرماتے ہیں: ”هو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام۔“

یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: ”اسماعیل کی جو روایتیں اہل شام سے ہیں ان میں وہ ثقہ ہیں، اور ان کی جو روایتیں اہل حجاز سے ہیں تو ان کے حفظ میں ان سے خلط ہو گیا ہے، کیونکہ ان کی کتاب (جس میں حجازیین کی روایتیں تھیں) ضائع ہو گئی تھی۔

ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ: ”هو ليس يكتسب حديثه، ولا أعلم أحدا كف عنه إلا أبا

اسحاق الفزازی۔“

امام احمدؒ فرماتے ہیں: ”هو أصلح من بقية فان لبقية أحاديث مناكير۔“ (نووی) ^(۲)

قولہ: ”أترأى بُعث بعد الموت الخ“ (ص: ۱۹، سطر: ۴)

مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تو جنگ صفین سے تقریباً پانچ

(۱) شرح صحيح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۱۸۔

(۲) شرح صحيح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۱۸، ۱۹۔ وكذا في تهذيب الكمال ج: ۳ ص: ۱۶۳۔

تفصيل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تهذيب التهذيب ج: ۱ ص: ۲۶۲، ۲۶۵۔

سال قبل وفات پا چکے تھے، پھر وہ صفین کے موقع پر کیسے آسکتے ہیں؟ حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں ”المعلیٰ“ نے جھوٹ بولا ہے، یعنی ابووائل کی طرف یہ قول غلط منسوب کیا ہے، کیونکہ ابووائل جیسا جلیل القدر عالی مرتبت تابعی یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ: ”خرج علينا ابن مسعود بصفین۔“ (نووی)^(۱)۔

قولہ: ”يُكْنَى الاسامی“ (ص: ۱۹: ۱) یعنی جو راوی اپنے نام سے مشہور ہو اس کی کنیت کا ذکر کرتا ہے نام نہیں لیتا، ”وَيُسَمَّى الْكُنَى“ یعنی جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہو اس کا نام ذکر کرتا ہے، کنیت کا ذکر نہیں کرتا، یہ بھی تدلیس کی ایک قسم ہے، (نووی)^(۲)۔

قولہ: ”(أَي مَالِك) لَوْ كَانَ ثَقَّةً لَرَأَيْتَهُ فِي كَتَبِي“ (ص: ۱۹: ۸) اس کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ امام مالکؒ نے ہر ثقہ راوی کی روایات لی ہیں، کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، مگر یہ ظاہر البطلان ہے، اس لئے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے بلاد کا کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، اپنے بلاد کے ہر ثقہ راوی کی روایات (حتی الامکان) لی ہیں، اپنے بلاد کے کسی راوی کو اگر میں نے چھوڑا ہے تو اس کے غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے چھوڑا ہے۔^(۳) اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:-

۱:- ایک یہ کہ امام مالکؒ نے اپنے بلاد کے جس جس ثقہ راوی سے روایات لینے کا امکان تھا ان سب سے روایات لی ہیں، اور جن سے روایات لی ہیں وہ سب امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ ہیں، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک غیر ثقہ ہوں۔

۲:- دوسری یہ کہ اپنے بلاد کے جس معاصر راوی کو چھوڑا ہے، وہ امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ نہیں تھا، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ ہو۔

قولہ: ”لَا تَأْخُذُوا عَنْ أُخِي“ (ص: ۲۰: ۲) یعنی زید بن ابی انیسہ نے فرمایا کہ میرے بھائی سے حدیثیں نہ لینا، وہ بھائی یحییٰ بن ابی انیسہ ہیں، اگلی روایت میں ان کا ذکر نام کے ساتھ آیا ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النووی حوالہ بالا، وکذا فی فتح المغیث للسخاوی ج: ۱ ص: ۱۷۹، وندریب الراوی ص: ۱۳۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۰۔

قوله: ”وضعف يحيى بن موسى بن دينار“ (ص: ۲۰: سطر: ۶) یہاں یحییٰ اور موسیٰ کے درمیان لفظ ”بن“ تمام نسخوں میں موجود ہے، مگر یقیناً غلط ہے، اور قابلِ حذف ہے، اور یہ غلطی بظاہر امام مسلمؒ کی نہیں بلکہ اس کتاب کو روایت کرنے والوں کی ہے۔ اور یحییٰ سے مراد یحییٰ بن سعید القطان ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ نے ضعیف قرار دیا ہے موسیٰ بن دينار کو، پس یحییٰ فاعل ہے اور موسیٰ مفعول بہ، (نووی)۔^(۱)

قوله: ”اذا قدمت علی جریر فاكتب علمه ككُلِّه الا حديث ثلاثة“ (ص: ۲۰: سطر: ۷) حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ ارشاد یہاں نقل کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ بعض اوقات ایک راوی حافظ اور ثقہ ہوتا ہے لیکن بعض ضعفاء کی احادیث بھی روایت کر دیتا ہے، مثلاً: جریر کہ حافظ اور ثقہ ہیں مگر انہوں نے کچھ روایتیں عبیدہ بن مُعْتَب اور السری بن اسماعیل اور محمد بن سالم سے بھی نقل کی ہیں، حالانکہ یہ تینوں اہل علم کے نزدیک متروک ہیں،^(۲) لہذا کسی بھی حافظ اور ثقہ کی روایت جو اس نے متروکین یا ضعفاء سے لی ہو وہ قبول نہ ہوگی۔

قوله: ”لمن تفهم وعقل مذهب القوم“ (ص: ۲۰: سطر: ۹) یعنی اس شخص کے لئے جو قوم محدثین کا طریقہ سمجھنے اور جاننے کا ارادہ کرے۔

قوله: ”فيما قالوا من ذلك وبينوا“ (ص: ۲۰: سطر: ۹) ”فيما الخ“ جار مجرور مل کر ”مذہب“ سے متعلق اور ”من ذلك“ بیان ہے ”ما قالوا“ کا، اور ”ذلك“ اشارہ ہے ”اخبارهم عن معائبهم“ کی طرف (جو پچھلی سطر میں آیا ہے)، اور ”بينوا“ معطوف ہے ”قالوا“ پر، اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے اہل علم کا جو کلام متہمین کے بارے میں اور ان کے عیوب بیان کرنے کے بارے میں پیچھے ذکر کیا ہے، وہ ان لوگوں کے لئے کافی ہے جو محدثین کا مذہب سمجھنا اور جاننا چاہتے ہوں اُس کلام اور بیان کے بارے میں جو انہوں نے جرح و رواۃ کے سلسلے میں کیا ہے (اور وہ مذہب یہ ہے کہ لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لئے راویوں کا عیب ظاہر کرنا غیبتِ خرمہ میں داخل نہیں بلکہ واجب ہے، اور جتنا عیب معلوم ہوتا ہی بیان کیا جائے، اس میں کمی بیشی سے اجتناب کیا جائے)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للإمام النووی ج: ۱ ص: ۲۰، و کذا صیانة صحیح مسلم ص: ۱۳۰۔

(۲) صرح به النووی رحمہ اللہ فی الشرح ج: ۱ ص: ۲۰، من الأستاذ مدظلہم۔

باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن

اذا أمكن لقاء المعنعين ولم يكن فيهم مدلس (ص: ۲۱)

اس باب میں امام مسلمؒ نے اپنا مذہب ذکر کیا ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت یعنی امکان لقاء موجود ہو اور راوی غیر مدلس ہو تو اس کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے، اور امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اس شخص پر شدید رد کیا ہے جس نے ”لقاء ولو مرة“ کے ثبوت کی بھی شرط لگائی ہے، اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں، کچھ متفرقات آگے بھی بیان کریں گے۔

قوله: ”بعض منتحلی الحديث“ (ص: ۲۱: سطر ۱)

انتحال کے معنی ہیں دوسرے کے شعر یا قول وغیرہ کو اپنی طرف منسوب کرنا، ”منتحلی“ منتحل کی جمع سالم ہے، اضافت کے باعث نون جمع ساقط ہو گیا ہے۔

ایک بڑا اشکال

یہاں ایک بڑا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس قول کے قائل پر یہاں امام مسلمؒ رد فرما رہے ہیں، مشہور یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نعوذ باللہ امام بخاریؒ کو ”منتحل الحديث“ کہا جا رہا ہے، یعنی ایسا شخص جو علم حدیث تو نہیں رکھتا مگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ امام مسلمؒ سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنے ایسے جلیل القدر اُستاد کو ”منتحل الحديث“ کہیں جس کے وہ آخر تک انتہائی معتقد رہے، اور جس کو وہ ”امیر المؤمنین فی الحديث“^(۱) کہتے تھے۔

جوابات

اس اشکال کا جواب علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے ”الحل المفہم“^(۲) میں یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلمؒ کو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ جس قول کا وہ رد کر رہے ہیں وہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، بلکہ امام مسلمؒ کو یہ قول کسی ایسے شخص کی نسبت سے پہنچا ہوگا

(۱) روی ان مسلم بن الحجاج جاء الى محمد بن اسماعيل البخاري رحمهما الله، فقبل بين عينيه وقال: ”دعني اقبل رجلك يا استاذ الاستاذين، وسيد المحدثين، وطبيب الحديث في علمه.“ (فتح

جو امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کا اہل نہیں تھا، اگر انہیں معلوم ہوتا کہ یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے تو اس مذہب سے اختلاف کے باوجود قائل کے بارے میں ایسے سخت الفاظ ہرگز استعمال نہ فرماتے۔

احقر کے ایک بہت ہی قابل احترام دوست جو ایک بہت عظیم الشان دارالعلوم میں اُستاذ حدیث اور متبحر عالم دین ہیں، اور جن سے بحمد اللہ طلبہ اور عوام کو خوب دینی فائدہ حاصل ہو رہا ہے، انہوں نے یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ جس مذہب کا رد امام مسلمؒ فرما رہے ہیں، یعنی حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کا شرط ہونا یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے ہی نہیں، لہذا امام مسلمؒ، امام بخاریؒ کا رد نہیں فرما رہے بلکہ کسی اور شخص کا رد فرما رہے ہیں جو محدثین میں شمار کئے جانے کا اہل نہیں تھا، یہ رائے قائم کرنے کی ایک وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے حدیث معنعن کی بحث کے آخر میں جو سولہ مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن میں ”لقاء ولو مرة“ کی شرط مفقود ہے ان میں سے سات حدیثیں صحیح بخاری میں موجود ہیں، اگر امام بخاریؒ کے نزدیک ”ثبوت لقاء ولو مرة“ شرط ہوتا تو وہ انہیں اپنی صحیح میں درج نہ فرماتے، لہذا یہ مذہب امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کا نہیں تھا، بلکہ ادنیٰ درجے کے کسی محدث کا تھا، جس کا نام تاریخ میں محفوظ نہیں رہا، اور امام بخاریؒ کی طرف لوگوں کا ذہن اس وجہ سے ہو گیا کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس مذہب کی فی الجملہ رعایت کی ہے تاکہ ان کی کتاب بالاتفاق صحیح تسلیم کی جائے، جبکہ امام مسلمؒ نے صرف جمہور کا مذہب پیش نظر رکھا ہے اس شاذ مذہب کا اعتبار نہیں کیا۔

امام بخاریؒ نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی

ناچیز (محمد رفیع عثمانی) عرض کرتا ہے کہ امام مسلمؒ کی پیش کردہ سولہ مثالوں میں سے سات نہیں بلکہ آٹھ حدیثیں صحیح بخاری میں آئی ہیں لیکن ان میں سے ایک حدیث میں عبداللہ بن یزیدؒ (صحابی صغیر) کا عنعنہ حضرت ابوسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ عنعنہ ”لقاء ولو مرة“ کے ثبوت کے بغیر اس لئے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ عنعنہ صحابی کا ہے اور اختلاف صحابی کے عنعنہ میں نہیں بلکہ غیر صحابی کے عنعنہ میں ہے، کیونکہ صحابی کی تو مرسل (منقطع) روایت بھی بالاتفاق قبول کی جاتی ہے، پس اُس کی معنعن روایت مطلقاً قبول ہوگی بالاتفاق۔ نیز ان آٹھ میں سے تین حدیثیں (نمبر ۲، ۳، ۴) قیس بن ابی حازم کی

ہیں جو انہوں نے بصیغہ ”عن“ حضرت ابوسعود انصاریؓ سے روایت کی ہے، مگر امام بخاریؒ نے ان میں سے ایک حدیث ”ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت الخ“ کی سند اس طرح بیان فرمائی ہے:

”عن قیس قال سمعتُ ابا مسعود یقول: قال النبی ﷺ“

اس سے معلوم ہوا کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابوسعودؓ سے ثابت ہے، لہذا ان تین حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط کے مطابق ہے، خلاف نہیں۔ اور ایک حدیث (نمبر ۵) ”عن ربعی بن حراش عن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ“ جو بخاری میں ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کے بغیر آئی ہے وہ تعلیقاً آئی ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے کہ تعلیقاً لانا چونکہ استشہاد کے لئے ہوتا ہے استدلال کے لئے نہیں، لہذا اس میں امام بخاریؒ نے اپنی شرط پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، نیز تین حدیثیں (نمبر ۶، ۷، ۸) جو صحیح بخاری میں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید الخدریؓ کے حوالے سے ہیں ان میں سے ایک میں سماع کی صراحت ہے، جب اس ایک روایت سے نعمان کا سماع ابوسعیدؓ سے ثابت ہو گیا تو یہ تینوں روایتیں بھی ”لقاء ولو مرة“ کی شرط کے خلاف نہیں، اس طرح ان آٹھ حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا امام بخاریؒ کے مذہب مشہور کے خلاف نہ رہا، لہذا ان آٹھ احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں ”لقاء ولو مرة“ کے ثبوت کی پابندی نہیں فرمائی، اور نہ اس پر استدلال درست ہے کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط امام بخاریؒ کے نزدیک نہیں ہے، آگے ان آٹھ احادیث کے بارے میں مزید وضاحت اسی باب کے اواخر میں آئے گی، جہاں امام مسلمؒ نے ان حدیثوں کو ذکر فرمایا ہے۔

قوله: ”یقول“ (ص: ۲۱: سطر ۱): ہمارے سامنے کتاب صحیح مسلم کے جو نسخے ہیں ان میں اسی طرح ہے، یاے تحتانی کے ساتھ (صیغہ مضارع)، لیکن دمشق کا نسخہ جو شرح نوویؒ کے ساتھ ٹائپ پر چھپا ہے، اور پاکستان میں جو نسخہ شرح ”فتح الملہم“ کے ساتھ چھپا ہے، ان دونوں

(۱) حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ بلقیسیؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لئے ”لقاء ولو مرة“ شرط نہیں ہے، البتہ انہوں نے اپنی ”صحیح“ میں اس کا التزام کیا ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: التمتۃ الثالثة من التتمات الخمس المحال الیہا فی التعلیق علی ”الموقظة“ للشیخ عبدالفتاح ابو غدة ص: ۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

میں یہ لفظ ”بقول“ ہے، باء جارہ کے ساتھ اور یہی زیادہ صحیح ہے،^(۱) اور ”قول“ یہاں ترکیب میں موصوف ہے، اور ”لو ضربنا“ سے ”صحیحاً“ تک جملہ شرطیہ بتاویل مفرد ہو کر اس کی صفت ہے، صفت موصوف مل کر مجرور ہیں باء حرف جار کے، اور جار مجرور مل کر متعلق ہیں ”تکلم“ کے۔
 قولہ: ”ضربنا“ (ص: ۲۱: سطر ۱) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: ”هو صحيح وإن كانت

لغة قليلة والمشهور الذي قاله الأكثرون ”أضربت“ بالألف۔“^(۲)

قال العبد الضعيف محمد رفيع العثماني: الذي قاله الامام مسلم هو موافق لقول الله تعالى: ”أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ۔“^(۳)

قولہ: ”إخمال ذکر قائلہ“ (ص: ۲۱: سطر ۲) ای اسقاطہ والخامل الساقط، وهو بالخاء المعجمة۔ (نووی)۔^(۴)

قولہ: ”سوء رؤيته“ (ص: ۲۱: سطر ۲) بفتح الراء و كسر الواو وتشديد الياء أي فكره (نووی)^(۵) یعنی اس کی بُری سوچ یا غلط رائے۔

قولہ: ”لم يكن في نقله الخبر عمن روى عنه علم ذلك“ (ص: ۲۲: سطر ۱) ہمارے یہاں متداول نسخے میں ”علم ذلك“ ہے، دوسرے نسخوں میں لفظ ”علم“ نہیں ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے،^(۶) اور ”ذلك“ اشارہ ہے ”الخبر“ کی طرف، اور جس نسخے میں ”علم ذلك“ ہے، اس کی توجیہ علامہ سندھیؒ نے یہ کی کہ علم کی اضافت ”ذلك“ کی طرف

(۱) اسی طرح صحیح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح ”اکمال المعلم بفوائد مسلم“ اور امام ابی مالکیؒ کی شرح ”اکمال اکمال المعلم“ اور علامہ سیوطیؒ کی شرح ”الديباج“ کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی ”بقول“ یعنی باء جارہ کے ساتھ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) شرح صحيح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۲۱، وكذا في الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للإمام السيوطي ج: ۱ ص: ۱۳۰۔

(۳) الزخرف آیت: ۵۔

(۴) بحوالہ بالا، وأيضاً اكمال اكمال المعلم للإمام أبي المالكي ج: ۱ ص: ۴۰۔

(۵) شرح صحيح مسلم للإمام النووي بحوالہ بالا، وأيضاً الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ج: ۱ ص: ۱۳۱، واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۴۱۔

(۶) صحيح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح ”اکمال اکمال المعلم بفوائد مسلم“ اور علامہ سیوطیؒ کی شرح ”الديباج“ کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی ”علم“ کا لفظ نہیں ہے۔

اضافتِ بیانیہ ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ: ”علم جو کہ خبر ہے۔“^(۱)

قولہ: ”والأمر كما وصفنا“ (ص: ۲۲: سطر ۱) جملہ حالیہ معترضہ ہے اور ترجمہ اس کا یہ ہے کہ ”معاملہ اسی طرح ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں“ (کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت ثابت ہو، یعنی امکانِ لقاء و سماع موجود ہو مگر ”فعلیۃ اللقاء“ کا نہ ثبوت ہو، نہ نفی ہو)۔
قولہ: ”حجة“ (ص: ۲۲: سطر ۱) یہ ”لم یکن“ کا اسم مؤخر ہے، اور ”فی نقلہ الخبر“ خبر مقدم۔

قولہ: ”مثل ما ورد“ (ص: ۲۲: سطر ۲) یعنی جس طرح بھی وارد ہو جائے، یعنی سماع جس طرح بھی ثابت ہو جائے یہ بظاہر کیف ما ورد کے معنی میں ہے، اور پیچھے جو فعل ”یورد“ آیا ہے، اُس کے مفعول مطلق محذوف (وُزُوْدًا) کی صفت ہے۔

قولہ: ”دلالة بينة ان هذا الراوى الخ“ (ص: ۲۲: سطر ۴) یعنی اس پر واضح دلیل موجود ہے کہ اس راوی نے اپنے مروی عنہ سے ملاقات نہیں کی الخ۔

مثلاً یہ ثابت ہو کہ راوی اور مروی عنہ الگ الگ شہروں میں رہتے تھے، اور کبھی بھی اپنے شہر سے نہیں نکلے، یا راوی کا یہ اعتراف صراحۃً ثابت ہو کہ اس کا سماع مروی عنہ سے نہیں ہوا ہے، اور اس اعتراف کے وقت مروی عنہ کا انتقال ہو چکا ہو۔

قولہ: ”على الإرسال“ (ص: ۲۲: سطر ۹) یعنی انقطاع کے ساتھ۔ حدیث معنعن کی بحث میں امام مسلم نے جہاں بھی لفظ ”إرسال“ استعمال کیا ہے وہ مطلقاً انقطاع کے معنی میں ہے، یعنی سند کے اوّل یا آخر یا درمیان کے کسی راوی کو حذف کر دینا۔

قولہ: ”والمُرسل“ (ص: ۲۲: سطر ۹) اصطلاحِ محدثین میں ”حدیث مرسل“ کی مشہور تعریف تو یہ ہے کہ: ”ما رفعه التابعی الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم (أی ولم یذکر صحابیا)“ اس تعریف کی رو سے حدیثِ مرسل وہ ہے جس کی اسناد کے آخر میں انقطاع ہو کہ تابعی نے صحابی کا نام ذکر نہ کیا ہو، لیکن یہاں صرف یہ معنی مراد نہیں، بلکہ ہر وہ حدیث مراد ہے جس کی اسناد میں سے کسی ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، خواہ یہ حذف اسناد کے اوّل میں ہو یا آخر میں یا درمیان میں، پس یہاں ”مُرسل“ سے مراد ”مُنقطع“ ہے علی الاطلاق،

اور فقہ و اصولی فقہ میں ”مرسل“ کے یہی دوسرے معنی معروف ہیں، اگرچہ پہلے معنی میں اس کا استعمال (محدثین کے یہاں) زیادہ ہوتا ہے۔^(۱)

قوله: ”فی أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة“ (ص ۲۳: سطر ۹) محدثین کا مذہب معروف یہی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک حدیث مرسل سے استدلال اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ راوی کو حذف نہیں کرتا، اور حنفیہ نے اس کے لئے کچھ اور بھی کڑی شرطیں عائد کی ہیں جن کی تفصیل مقدمة فتح الملمہم میں علامہ ابن الہمامؒ کی کتاب ”التحریر“ سے نقل کی گئی ہے۔^(۲)

اور امام مسلمؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت ”أصل قولنا الخ“ میں لفظ ”أصل“ کی قید بظاہر اس لئے لگائی ہے کہ مرسل احادیث کی بعض قسمیں جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت ہیں، مثلاً ”مرسل صحابی“ کہ اس میں ارسال کرنے والا صحابی ہوتا ہے، اس لئے وہ جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت اور متصل کے حکم میں ہے، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمة فتح الملمہم^(۳)

قوله: ”لزمك أن لا تثبت اسنادًا معنعنا حتى ترى فيه السماع من أوله إلى آخره“ (ص ۲۲: سطر ۱۱: ۱۲)

یہ جزاء ہے ”فان كانت العلة الخ“ کی، اور مطلب اس جملہ شرطیہ کا یہ ہے کہ اگر آپ نے ثبوت ”لقاء ولو مرة“ کی شرط اس وجہ سے لگائی ہے کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا امکان یعنی احتمال ہوتا ہے (اور آپ یہ احتمال ختم کرنا چاہتے ہیں) تو آپ پر لازم ہوگا کہ آپ کسی بھی حدیث معنعن کو قابل استدلال اور حجت قرار نہ دیں، کیونکہ جس راوی اور مروی عنہ کے درمیان ملاقات ثابت ہو، بلکہ کسی ایک یا زیادہ حدیثوں کا سماع بھی ثابت ہو جائے، تب بھی جب وہ راوی اس مروی عنہ سے کوئی اور حدیث بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا تو اس میں

(۱) مقدمة فتح الملمہم ج ۱: ص ۸۹، وکذا اکمال اکمال المعلم ج ۱: ص ۴۱۔

(۲) دیکھئے: مقدمة فتح الملمہم ج ۱: ص ۹۰ تا ۹۳ (طبع کراچی، یا ج ۱: ص ۸۰ تا ۸۱ طبع دمشق)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: توجیہ النظر ج ۲: ص ۵۵۵ وظفر الأمانی ص ۳۳۳۔

(۳) حوالہ بالا، نیز دیکھئے: مقدمة شرح صحیح مسلم للامام النووی ص ۱۷، واکمال اکمال المعلم ص ۴۲۔

انقطاع کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ امکان ہوگا کہ یہ حدیث اس نے مروی عنہ سے براہِ راست نہ سنی ہو بلکہ بالواسطہ سنی ہو، اور واسطے کو حذف کر دیا ہو، یہ احتمال تو اسی وقت ختم ہو سکتا ہے کہ اسناد کے ہر راوی کا سماع اس کے مروی عنہ سے ہر حدیث میں صراحۃً ثابت ہو جائے، یعنی راوی ہر حدیث میں عن کے بجائے حدثنی یا حدثنا یا أخبرنی یا أخبرنا جیسے صیغے - جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہیں - استعمال کرے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ ”اسناد معنعن“ نہیں ہوگی، حالانکہ بحث ”حدیث معنعن“ کے بارے میں ہو رہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال آپ کی شرط کے باوجود بھی باقی رہتا ہے، اتصال کا صرف ظنِ غالب حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ظنِ غالب اس شرط کے بغیر اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جبکہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرتِ محضہ ثابت ہو جائے، یعنی لقاء و لو مَرَّةً کا ثبوت نہ ہو، اور اخبارِ آحاد میں ظنِ غالب ہی مطلوب ہے، پس جب مقصود آپ کی شرط کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے تو آپ کی یہ شرط بے فائدہ قرار پائی، رہا اتصالِ سند کا یقین، تو وہ نہ آپ کی شرط سے حاصل ہوتا ہے نہ جمہور کی شرط (معاشرتِ محضہ) سے، اور وہ یہاں مطلوب بھی نہیں۔

قوله: ”وذلك“ (ص: ۲۲: سطر ۱۲) ای وتفصیل ذلک، أو توضیح ذلک، یعنی ”ذلک“ سے پہلے اس کا مضاف ”تفصیل“ یا ”توضیح“ محذوف ہے۔

قوله: ”لَمَّا احْبَبَّ“ (ص: ۲۲: سطر ۱۳)

یہ مصنفؒ کے قول ”لَمْ يَقُلْ“ (جو پچھلی سطر میں ہے) کا ظرف ہے۔^(۱)

قوله: ”ان ينزل في بعض الرواية“ (ص: ۲۲: سطر ۱۴)

یعنی کسی روایت میں اس کی اسناد نازل ہو کہ اپنے شیخ کی وہ روایت اس نے بالواسطہ سنی ہو (جب شاگرد اور شیخ کے درمیان کسی اور شخص کا واسطہ آجائے تو اسناد نازل ہو جاتی ہے، اور جب واسطہ بیچ میں نہ ہو، یعنی اُستاذ سے حدیث براہِ راست سنی ہو تو اسناد عالی کہلاتی ہے، اسی طرح اسناد میں راوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک واسطے جتنے زیادہ ہوں گے اسناد اتنی ہی نازل کہلاتی ہے، اور جتنے کم واسطے ہوں گے اتنی ہی عالی کہلاتی ہے) چنانچہ اسی ”نزول فی الروایة“ کی تشریح خود مصنف کے کلام میں آرہی ہے۔

قوله: ”فيسمع من غيره عنه بعض أحاديثه“ (ص: ۲۲: سطر: ۱۶)
یہ ”نزول فی الروایۃ“ کی تفسیر ہے، یعنی اپنے شیخ کی بعض احادیث کو وہ کسی اور شخص سے سنے جن کو وہ دوسرا شخص اس شیخ سے روایت کرتا ہو۔

قوله: ”ثم يرسله عنه أحيانا ولا يسمي من سمع منه“ (ص: ۲۲: سطر: ۱۶)
یعنی پھر یہ راوی اپنے شیخ کی وہ حدیث جو اس نے بالواسطہ سنی تھی، انقطاع کے ساتھ روایت کرے یعنی اس واسطے کو حذف کر کے اپنے شیخ کی طرف (بصيغۃ عن) منسوب کر دے۔
قوله: ”مستفيض“ (ص: ۲۲: سطر: ۱۷) یعنی مشہور۔

چار مثالیں جن میں شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا

قوله: ”عن هشام قال: ”أخبرني عثمان بن عروة عن عروة:“

(ص: ۲۲: سطر: ۱۹)

مصنفؒ نے شرط بخاری کے باوجود انقطاع پائے جانے کی کل چار مثالیں یہاں ذکر فرمائیں، یہ ان میں سے پہلی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ پچھلی روایت میں ہشام نے اپنے اور عروہ کے درمیان ”عثمان بن عروة“ کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، جسے اس دوسری روایت میں خود ہشام ہی نے ذکر کیا ہے، حالانکہ ہشام نے دوسری بہت سی حدیثیں براہ راست اپنے والد عروہ سے سن رکھی تھیں، معلوم ہوا کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان اگر فی الجملہ احادیث کا سماع ثابت بھی ہو تب بھی جب راوی بصیغۃ ”عن“ اسی مروی عنہ سے کوئی اور حدیث روایت کرتا ہے تو اس میں بھی انقطاع کا احتمال موجود ہوتا ہے، بلکہ یہاں مذکورہ مثال میں تو انقطاع کا وقوع بھی ثابت ہو گیا، یہی حال باقی تین مثالوں کا ہے جو آگے آرہی ہیں۔

(ص: ۲۲: سطر: ۲۱)

قوله: ”عن عروة عن عمرة عن عائشة“

یہ دوسری مثال ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کی پچھلی روایت میں عروہ نے اپنے اور عائشہ کے درمیان ”عمرة“ کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا۔

قوله: ”أخبرني أبو سلمة أن عمر بن عبد العزيز أخبره أن عروة أخبره

(ص: ۲۳: سطر: ۱)

أن عائشة أخبرته“

یہ تیسری مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ابوسلمہ نے اپنے اور عائشہؓ کے درمیان ”عمر بن عبدالعزیز“ اور ”عروہ“ کا واسطہ ہونے باوجود ان دونوں کو کچھلی روایت میں حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا، بلکہ یہاں تو دو واسطے حذف ہوئے ہیں۔

قولہ: ”عن عمرو بن محمد بن علی عن جابر“ (ص: ۲۲ سطر: ۲)

یہ چوتھی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں عمرو بن دینار اور حضرت جابرؓ کے درمیان ”محمد بن علی“ کا واسطہ ہے، جسے اسی حدیث کی کچھلی روایت میں عمرو بن دینار نے حذف کر دیا تھا، حالانکہ شرط بخاری یہاں بھی موجود ہے، یعنی عمرو بن دینار کا سماع حضرت جابرؓ سے دوسری روایات میں ثابت ہے۔

سوال: - یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس سے شارحین مسلم نے تعرض نہیں کیا، وہ یہ کہ پہلی مثال میں ہشام نے، دوسری مثال میں عروہ نے، تیسری مثال میں ابوسلمہ نے، اور چوتھی مثال میں عمرو بن دینار نے اپنے اپنے اُستاذ کی حدیث کو بالواسطہ سنا تھا، اور جب روایت کیا تو یہ واسطہ حذف کر کے بصیغہ ”عن“ روایت کر دیا، تو اس عمل سے تو وہ مدلس ہو گئے، اور ان کا یہ عمل تدلیس ہوا، کیونکہ تدلیس کی تعریف جو حدیث معنعن کی بحث میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، اس عمل پر صادق آتی ہے، حالانکہ ان چاروں حضرات کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا، چنانچہ ان کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے۔

جواب: - ناچیز نے یہ سوال فضیلۃ الشیخ عبدالفتاح ابو غدہؒ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی راوی اس طرح واسطہ حذف کر کے حدیث روایت کرے پھر اسی واسطے کو بیان بھی کر دے تو وہ مدلس نہیں رہتا، اور یہاں ان چاروں حضرات نے یہی کیا ہے۔ اور دوسرا جواب جو ارسال اور تدلیس کے مسائل کی تحقیق سے واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ ایسا عمل کرنے والا اگر خود بھی ثقہ اور جافظ ہو، اور جس واسطے کو حذف کرتا ہے وہ بھی ہمیشہ ثقہ اور حافظ نبی ہو، یعنی حذف کرنے والے کی یہ عادت ہے کہ وہ غیر ثقہ واسطے کو حذف نہیں کرتا تو اس صورت میں اگرچہ تدلیس کی تعریف اس عمل پر صادق آتی ہے مگر وہ حکم میں تدلیس کے نہیں اور یہ عمل مذموم بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی قسم کی دھوکا بازی نہیں۔

چنانچہ امام بخاریؒ اپنی تعلیقات میں جب اپنے کسی اُستاذ کی ایسی حدیث بصیغہ ”عن“

لاتے ہیں جو انہوں نے اُستاذ سے براہ راست نہیں سنی بلکہ کسی واسطے سے سنی ہے اور واسطے کو حذف کر دیتے ہیں، تو اس عمل پر بھی تدلیس کی تعریف صادق آتی ہے، مگر اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگتا کیونکہ بخاری خود امام ثقہ ہیں، اور جس واسطے کا نام حذف کرتے ہیں وہ بھی ہمیشہ ثقہ ہی ہوتا ہے، لہذا ان کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ”تدلیس“ کذب نہیں، بلکہ ابہام اور اجمال ہے، پس اگر یہ ابہام اور اجمال غیر ثقہ یا ضعیف راوی کو چھپانے کے لئے ہو، تو یہ دھوکا بازی ہے اور حرام ہے، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر کر رہا ہے، اور اگر یہ ابہام اور اجمال محض اختصار کے لئے یا کسی اور مصلحت سے ہو اور اس میں ضعیف راوی کو نہ چھپایا گیا ہو تو یہ دھوکا بازی نہیں، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر نہیں کر رہا ہے۔

چنانچہ یہاں امام مسلم کی پیش کردہ چاروں مثالوں میں جو واسطے حذف کئے گئے وہ سب کے سب ثقہ ہیں، اور حذف کرنے والے چاروں حضرات کے حافظ و ثقہ ہونے میں بھی کسی کو کلام نہیں، لہذا ان کے اس عمل پر تدلیس کی اصطلاحی تعریف صادق آنے کے باوجود اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگایا جاسکتا، اور نہ اسے مذموم کہا جاسکتا ہے۔^(۱)

قوله: ”لمکان الارسال فیہ“ (ص: ۲۳ سطر: ۴) ہمارے (ہندی و پاکستانی) نسخوں میں اسی طرح ہے ”لمکان“۔ اس صورت میں یہ جار مجرور ”معتبرۃ“ محذوف کے متعلق ہو کر خبر ہوں گے ”کانت“ کی، جو پچھلی سطر میں آیا ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ قائل موصوف (امام بخاریؒ) کے نزدیک اگر علت (عدم قبول حدیث کی) معتبر ہے بہ سبب مکان انقطاع کے، اور مکان انقطاع سے مراد ”مظنۃ انقطاع“ ہے یعنی وہ اسناد محل ہے اس کی کہ اس میں انقطاع ہو۔ لیکن مصرو شام اور بیروت کے نسخوں میں ”امکان الارسال فیہ“ ہے، اس صورت میں معنی ظاہر ہیں، لفظ ”امکان“ خبر ہوگا ”کانت“ کی اور منصوب ہوگا۔

قوله: ”فیخبرون بالنزول فیہ ان نزلوا، وبالصعود فیہ ان صعودوا“ (ص: ۲۳ سطر: ۵، ۶) یعنی اگر ان کی سند نازل ہو (کہ حدیث بالواسطہ سنی ہو) تو اسے بیان کر دیتے

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمة فتح الملہم ص ۸۷، ۸۸، بحث ”المرسل والمنقطع والمعضل والمعلق“، ص: ۱۰۶، بحث ”المرسل الخفی والمدلس“۔ علاوہ ازیں دیکھئے: فتح المغیث للسخاوی ص: ۱۶۹ تا ۱۷۵ (بحث التدلیس)، وأيضاً جامع التحصیل فی أحكام المراسیل للعلامة صلاح الدین علائی.

ہیں، یعنی اس واسطے کو سند میں ذکر کر دیتے ہیں، اور اگر ان کی سند عالی ہو (کہ حدیث واسطے کے بغیر براہ راست سنی ہو تو) تو اسے بیان کر دیتے ہیں (یعنی ایسے صیغے سے روایت کرتے ہیں جو براہ راست سماع پر دلالت کرتا ہے، مثلاً: ”حدثنا“ یا ”حدثنی“ یا ”أخبرنا“ وغیرہ)۔ خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کی مذکورہ بالا عبارت میں ”نزول“ سے مراد بالواسطہ سماع ہے، اور ”صعود“ سے مراد بلا واسطہ سماع ہے۔

قوله: ”کی تنزاح“ (ص: ۲۳: ۸) ای نزول۔

قوله: ”فما ابتغی“ (ص: ۲۳: ۹) بضم التاء وكسر الغین علی ما لم یسم فاعله، هكذا فی أكثر الأصول كما قاله النووی، یعنی پس طلب نہیں کیا گیا۔

چند حدیثیں جو شرط بخاری کے بغیر صحیح قرار دی گئیں

قوله: ”ذالك“ (ص: ۲۳: ۹) یہاں سے امام مسلمؒ ایسی روایتیں پیش فرما رہے ہیں جن کے راویوں اور مروی عنہم کے درمیان ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط (بقول امام مسلمؒ کے) مفقود ہے، اس کے باوجود ائمہ حدیث نے ان کو صحیح اور قوی السند قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث مضعف اس شرط کے بغیر بھی متصل کے حکم میں ہوتی اور صحیح قرار پاتی ہے، لہذا ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط درست نہیں اور بے فائدہ ہے۔

قوله: ”ان عبد الله بن يزيد الأنصاري (الی قولہ) وعن كل واحد منهما

(ص: ۲۳: ۱۰، ۹)

حدیثاً“

تمام نسخوں میں ”وعن“ ہے، یعنی عن سے پہلے واؤ ہے، لیکن اسے حذف ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اس سے معنی بدل جائیں گے۔ (نووی)۔^(۱)

اشکال

حضرت عبد اللہ بن یزید الانصاری نے جو حدیث حضرت ابو مسعود الانصاریؓ سے روایت کی ہے اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں دو جگہ نقل فرمایا ہے، اس پر اشکال ہوتا ہے

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۲۳۔ وكذا فی الديباج علی صحیح مسلم بن الحجاج ج: ۱ ص: ۱۳۷، وأيضاً فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۳۔

(۲) ایک کتاب الایمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة (ج: ۱ ص: ۱۳) میں، اور دوسرے کتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل (ج: ۲ ص: ۸۰۵) میں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

کہ جب اس میں شرط بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے اسے اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

ناچیز کو اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری مذکور صحابی ہیں جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے یہاں صراحت کی ہے، ان کے اس عنعنہ کو امام بخاریؒ نے اس وجہ سے قبول کر لیا ہوگا کہ یہ صحابی کا عنعنہ ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک ”لقاء ولو مرة“ کی شرط غیر صحابی کے لئے ہوگی، صحابہ کے لئے انہوں نے یہ شرط نہ رکھی ہوگی کیونکہ صحابی نے عنعنہ میں اگر واسطہ واقعہ بھی حذف کر دیا ہو تو وہ ”مرسل صحابی“ ہوگا جو جمہور محدثین کے نزدیک مقبول ہے اور بحکم متصل ہے۔^(۱)

قوله: ”حتى نزلا الى مثل أبي هريرة وابن عمر“ (ص: ۲۳، ط: ۱۵) نزول کے معنی ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ سند میں جتنے واسطے زیادہ ہوتے ہیں وہ سند اتنی ہی ”نازل“ کہلاتی ہے، لیکن یہاں نزول سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ بظاہر یہ مراد ہے کہ مروی عنہ کا درجہ دوسرے مروی عنہم سے نسبت کم ہو، جیسے یہاں ہے کہ ابو عثمان النهدي اور ابو رافع الصائغ کو سابقین اولین اکابر صحابہ کی صحبت ملی ہے اور ان سے انہوں نے حدیثیں بھی روایت کی ہیں، اور صغار صحابہ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ کی صحبت بھی نصیب ہوئی، تو صغار صحابہ سے اگر یہ روایت کریں گے تو یہ سند باعتبار مروی عنہم کے درجے کے، کم درجے کی ہوگی۔

قوله: ”وذويهما“ (ص: ۲۳، ط: ۱۵) ای أصحابہما۔

یہ ”ذو“ بمعنی صاحب کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: ”رجل ذو مال“ ای صاحب مال (کذا فی لسان العرب)^(۲) بظاہر یہاں ”ذويهما“ ای أصحابہما سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو ان کی عمر کے یا ان کے درجے کے تھے۔^(۳)

(۱) مرسل صحابی کے بارے میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمة فتح الملہم ص: ۹۱، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۹۹۔ (من

الاستاذ حفظہم اللہ)۔

(۲) لسان العرب ج: ۵ ص: ۱۱۔

(۳) کذا فی التعليق علی الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۶۔

- (۱) قولہ: ”واسند قیس بن ابی حازم (الی قولہ) عن ابی مسعود هو الأنصاری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثة أخبار“ (ص: ۲۴، سطر: ۳، ۴)
- یہ تینوں حدیثیں صحیحین میں بھی آئی ہیں، صحیح بخاری میں ان کے الفاظ اس طرح ہیں:-
- ۱- عن قیس بن ابی حازم عن ابی مسعود الأنصاری قال: قال رجل: یا رسول اللہ! لا اکاد أدرك الصلوة مما يطول بنا فلان.... الخ. (۲)
 - ۲- عن قیس قال: سمعت أبا مسعود يقول: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت أحد.... الخ. (۳)
 - ۳- عن اسماعیل ثنی قیس عن عقبہ بن عمرو ابی مسعود قال: أشار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیده نحو الیمن فقال: الایمان یمان ہلہنا.... الخ. (۵)

پھر ویسا ہی اشکال

یہاں بھی اشکال ہوتا ہے کہ جب ان تین حدیثوں میں شرط بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے انہیں اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

اس کا جواب ان تین میں سے دوسری حدیث کی سند دیکھنے سے خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سند میں قیس بن ابی حازم نے ”سمعت أبا مسعود“ کہہ کر صراحت کر دی ہے کہ ان کا سماع حضرت ابو مسعود سے کم از کم اس ایک روایت میں ثابت ہے، پس امام بخاریؒ کی شرط ان تین حدیثوں میں مفقود نہ ہوئی۔

قولہ: ”أسند ربیع بن حراش عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ

- (۱) لفظ ”هو“ ہمارے ہاں متداول نسخے میں تو موجود ہے، البتہ جونسنہ ”اکمال المعلم بفوائد مسلم“ ص: ۱۸۳، ”اکمال اکمال المعلم“ ص: ۲۵، اور ”الذبیاج“ ص: ۱۳۹ کے ساتھ چھپا ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔
- (۲) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب الغضب فی الموعظة ج: ۱ ص: ۱۹۔
- (۳) صحیح البخاری، کتاب الکسوف، باب الصلوة فی کسوف الشمس ج: ۱ ص: ۱۳۱، ۱۳۲۔
- (۴) عقبہ بن عمرو صحیح مسلم، ابی مسعود الأنصاری کا اسم گرامی ہے، کما فی شرح النووی ص: ۲۳۔
- (۵) صحیح البخاری، کتاب بدء الخلق، باب خیر مال المسلم ج: ۱ ص: ۳۶۶۔؟

علیہ وسلم حدیثین، وعن أبی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیثاً“

(ص: ۲۴۰ سطر: ۴)

یہاں بھی وہی اشکال ہے

ربعی بن حراش کی روایت جو حضرت ابوبکرؓ سے ہے، اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح^(۱) میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، حالانکہ ربعی بن حراش کی ملاقات یا سماع حضرت ابوبکرؓ سے ثابت نہیں، لہذا یہاں بھی وہی اشکال ہوتا ہے کہ جب اس سند میں شرط بخاری مفقود ہے تو اسے صحیح بخاری میں جگہ کیسے مل گئی؟

اس کا جواب

اس کا جواب صحیح بخاری میں اس مقام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد ناچیز کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس طریق کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور تعلیقات بخاری چونکہ استدلال کے لئے نہیں بلکہ محض استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، اور یہاں بھی یہ سند تعلیقاً استشہاد کے لئے لائی گئی ہے، لہذا ان میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، اس لئے ثبوت ”لقاء ولو مرة“ کی شرط کی بھی پابندی نہیں فرمائی، ہاں کسی مسند روایت میں اس شرط کے خلاف کرتے تو اعتراض ہو سکتا تھا، تعلیقات میں یہ اشکال نہیں ہو سکتا۔

قوله: ”وأُسند النعمان بن أبی عیاش عن أبی سعید الخدری ثلاثة

(ص: ۲۴۰ سطر: ۵)

أحادیث“

علامہ نوویؒ کا ارشاد ہے کہ: ان تین میں سے دو حدیثیں صحیحین میں اور تیسری حدیث صرف صحیح مسلم میں آئی ہے۔

مگر ناچیز عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری کی مراجعت سے یہ صورت حال سامنے آئی کہ نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے تین روایتیں صحیح بخاری میں، اور چوتھی صرف صحیح مسلم میں آئی ہے، اس طرح نعمان کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کردہ حدیثوں کی تعداد چار ہو جاتی ہے۔

پھر اشکال

یہاں پھر وہی اشکال ہوتا ہے کہ جب نعمان بن ابی عیاش کا لقاء یا سماع حضرت

ابوسعید خدریؓ سے ثابت نہیں تو شرط بخاری مفقود ہے، پھر امام بخاریؒ نے یہ تین حدیثیں اپنی صحیح میں کیسے درج فرمادیں؟

اس کا جواب

ناچیز اس کے جواب میں عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری میں ان تین حدیثوں کی سند جن صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اس سے یہ اشکال خود بخود حل ہو جاتا ہے، یہ تین روایتیں صحیح بخاری میں اس طرح آئی ہیں:-

۱- حدثنا اسحاق بن نصر ثنا عبد الرزاق، انا ابن جريج، قال أخبرني يحيى بن سعيد وسهيل بن أبي صالح أنهما سمعا النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من صام يوماً في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً.^(۱)

۲- عن أبي حازم عن سهل بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ان في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها." قال أبو حازم فحدثت به النعمان بن أبي عياش فقال: حدثني أبو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع مائة عام ما يقطعها.^(۲)

اس میں نعمان بن ابی عیاش نے "حدثني أبو سعيد" فرما کر صراحت کر دی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔

۳- حدثنا عبد الله بن مسلمة قال: حدثنا عبد العزيز عن أبيه عن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان أهل الجنة ليتراءون الغرف في الجنة كما تترأؤن الكوكب في السماء. قال أبي فحدثت النعمان بن أبي عياش، فقال: أشهدُ لسمعت أبا سعيد يحدث ويزيد فيه: كما تراءون الكوكب الغارب في الأفق الشرقي والغربي.^(۳)

(۱) صحيح البخارى، كتاب الجهاد، باب فضل الصوم في سبيل الله ج: ۱ ص: ۳۹۸۔

(۲) صحيح البخارى، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار ج: ۲ ص: ۹۷۰۔

(۳) حوالہ بالا۔

اس حدیث میں بھی نعمان بن ابی عیاش نے ”أشهد لسمعت أبا سعيد يحدث“ فرما کر صراحت کر دی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہ راست سنی تھی۔
خلاصہ یہ کہ دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہوا کہ نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، لہذا نعمان کی جتنی بھی معنعن روایتیں حضرت ابوسعیدؓ سے ہیں وہ سب شرط بخاری پر پوری اُترتی ہیں۔

خلاصہ بحث

حاصل بحث یہ کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ امور مستفاد ہوئے۔

۱- امام مسلمؒ نے یہاں جو سولہ مثالیں اس دعوے کے ساتھ پیش فرمائی ہیں کہ ان کے راویوں کا لقاء و سماع ان کے مروی عنہم سے ثابت نہیں، ان میں سے چھ روایتیں ایسی نکل آئیں جو امام مسلمؒ کے دعوے کے خلاف ہیں، تین روایتیں قیس بن ابی حازم کی حضرت ابوسعید انصاریؓ سے اور تین روایتیں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے۔
۲- ان مثالوں میں سے ایک یعنی پہلی مثال محل نزاع سے خارج ہے، کیونکہ اس میں صحابی عبداللہ بن یزید انصاریؓ کا عنعنہ حضرت ابوسعودؓ سے ہے، اور امام بخاریؒ کا اختلاف بظاہر صحابی کے عنعنہ میں نہیں۔

۳- ایک روایت جو ربیع بن حراش کی حضرت ابوبکرؓ سے ہے، اسے صحیح بخاری میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بخاری نے تعلیقاً لی ہے، اور تعلیقات میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، کیونکہ وہ استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، استدلال کے لئے نہیں۔
۴- لہذا یہ آٹھ روایتیں جو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں درج فرمائی ہیں ان میں انہوں نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی، جیسا کہ پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا، یعنی چھ روایتوں کی وجہ اُمروں میں بیان ہوئی، اور ایک روایت کی وجہ اُمروں میں، اور ایک روایت کی وجہ اُمروں میں۔

۵- لہذا ان آٹھ روایتوں کے صحیح بخاری میں درج ہونے سے اس پر استدلال درست نہیں کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط امام بخاریؒ نے لگائی ہی نہیں، واللہ اعلم۔
قولہ: ”لم يحفظ عنهم سماع علمناہ منهم“ (ص: ۲۴: ۷) یہ بات امام مسلمؒ

اپنے علم کی حد تک فرما رہے ہیں، ورنہ پیچھے عرض کیا جا چکا ہے کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابوسعود انصاریؓ سے، اور نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

قولہ: ”يَعْرِجُ عَلَيْهِ“ (ص: ۲۴، سطر: ۱۰، ۹) اُی يُلْتَفِتُ إِلَيْهِ۔^(۱)

قولہ: ”كَلَامًا خَلْفًا“ (ص: ۲۴، سطر: ۱۰) بِسُكُونِ اللَّامِ بَعْدَهَا فَاءٌ، یعنی ساقط، فاسد

(۲)

اور ردی۔ کذا فی فتح الملہم والصحاح للجوهری۔

(۳) الصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۳۶۵۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: لسان العرب ج: ۴ ص: ۱۸۲۔

قولہ: ”سَلَفٌ الخ“ (ص: ۲۴، سطر: ۱۰) باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، بمعنی مضی مصدر سَلَفًا آتا ہے بفتححتین (کذا فی الصحاح للجوهری)^(۳) سَلَفٌ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اُحَدٌ کی طرف راجع ہے، اور اُحَدٌ ترکیب میں موصوف ہے اور سَلَفٌ جملہ فعلیہ ہو کر بتاویل مفرد اس کی صفت۔

قولہ: ”خَلَفٌ الخ“ (ص: ۲۴، سطر: ۱۰) یہ بھی باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، اُی تَاخِرٌ تقول: خَلَفْتُهُ إِذَا جِئْتُ بَعْدَهُ (کذا فی الصحاح)^(۴) یہاں خَلَفٌ کی ضمیر فاعل ”مَنْ بَعْدَهُمْ“ کی طرف راجع ہے۔ مصنف کے قول ”لَمْ يَقُلْهُ أَحَدٌ“ سے یہاں تک کا ترجمہ یہ ہے کہ: یہ بات (جو قائل نے کہی ہے) کسی ایسے شخص نے نہیں کہی جو گزر چکا ہے اور اس کو منکر اور غلط قرار دے گا ہر وہ شخص جو بعد میں آئے گا، واللہ اعلم۔

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۱۹۔

(۲) فتح الملہم حوالہ بالا، والصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۳۶۴۔ وکذا فی ”الديباج علی صحیح

مسلم بن الحجاج“ ج: ۱ ص: ۱۴۰۔ وکذا فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۴۶۔

(۳) الصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۶۰۳، ولسان العرب ج: ۶ ص: ۳۳۱۔

کتاب الایمان

صحیح مسلم میں ”کتاب الایمان“ خصوصی اہمیت رکھتی ہے، امام مسلمؒ نے اس میں ایسی احادیث کا جامع انتخاب فرمایا ہے کہ ان کو اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو ایمانیات سے متعلق تمام امور، بہت واضح ہو کر سامنے آجاتے ہیں، اور ان تمام شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے جن کے باعث امت کے مختلف فرقوں میں اختلاف ہوا، اور متعدد فرقے گمراہ ہوئے۔

کتاب الایمان میں جو ابواب آرہے ہیں انہیں کما حقہ سمجھنے کے لئے پانچ مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

- ۱- ایمان اور اسلام کے لغوی و اصطلاحی معنی، اور ہر معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت۔
- ۲- اعمال جزء ایمان ہیں یا نہیں؟
- ۳- ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟
- ۴- تکفیر ملحدین۔
- ۵- مسئلہ تقدیر۔

المسئلة الأولى

معنى الإيمان والإسلام لغةً والنسبة بينهما

لفظ ”ایمان“ اَمِنْ يَأْمَنُ سے مشتق ہے، اَمْنٌ کے لغوی معنی ہیں مأمون ہونا، اور ایمان کے معنی ہیں مأمون کر دینا۔^(۱)

یقال:- اَمَنْتُ زَيْدًا اَيَّ جَعَلْتُهُ ذَا اَمْنٍ.

پھر لفظ ”ایمان“ تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب سے مأمون کر دیا جاتا ہے، البتہ جب یہ تصدیق کے معنی میں استعمال

(۱) لسان العرب ج: ۱ ص: ۲۲۳ و فیض الباری ج: ۱ ص: ۴۴۰ والمصباح المنیر للفیومی ص: ۲۴۰۔

ہو تو اس کے صلہ میں کبھی با آتی ہے، کقولہ تعالیٰ: ”يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“^(۱) اس لئے کہ تصدیق معنی اقرار و اعتراف کو متضمن ہوتی ہے، اور اقرار و اعتراف کے صلہ میں با آیا ہی کرتی ہے۔ اور کبھی اس کے صلہ میں لام آتا ہے، کما فی التنزیل: ”قَالُوا اَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْدُ ذُلُونَ۔“^(۲) اس لئے کہ تصدیق اذعان اور انقیاد کے معنی کو بھی متضمن ہوتی ہے^(۳) اور اذعان اور انقیاد کے صلہ میں لام آتا ہے۔

اور ”اسلام“ کے لغوی معنی ہیں: ”گردن نہادن“، یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا بالجوارح۔^(۴)

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان اخص ہے اور اسلام اعم، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے، یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہو سکتا ہے، زبان سے بھی اور جوارح سے بھی، چنانچہ لُغَةً ہر مؤمن، مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لُغَةً مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لُغَةً مسلم تو ہے مؤمن نہیں۔^(۵)

الایمان اصطلاحاً

اور اصطلاح شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ:-

هُوَ التَّصَدِّيقُ بِمَا عَلِمَ مَجِئُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ ضَرُورَةً،
تَفْصِيلاً فِيمَا عَلِمَ تَفْصِيلاً وَاجْمالاً فِيمَا عَلِمَ اَجْمالاً۔^(۶)

(۲) الشعراء آیت: ۱۱۱۔

(۱) البقرة آیت: ۳۔

(۳) قالہ الزمخشري فی الکشاف تحت قولہ تعالیٰ: ”يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“ رقم الآية: ۳ سورة البقرة ج: ۱ ص: ۳۸۔

(۴) المصباح المنیر للفيومي ص: ۲۸۷ وتهذيب الاسماء واللغات ص: ۱۵۳ ولسان العرب ج: ۶ ص: ۳۳۵، النبراس ص: ۲۵۷۔

(۵) نقله الشيخ شبير احمد العثماني في فتح الملهم عن الغزالي ج: ۱ ص: ۳۲۶۔

(۶) نقله شيخ الاسلام شبير احمد العثماني في فتح الملهم عن العلامة الألوسي ونقل عنه أن هذا مذهب جمهور المحققين. (من الاستاذ حفظهم الله) - نیز ملاحظہ فرمائیے: رُوح المعاني ج: ۱ ص: ۱۱۰ والنبراس ص: ۲۳۹۔

”التصديق“ سے مراد تصدیق لغوی ہے، یعنی ایمان میں شرعاً تصدیق لغوی ہی معتبر ہے، تصدیق منطقی کافی نہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ تصدیق منطقی تو صرف نسبت تامہ خبریہ کے یقین کو کہتے ہیں، اور تصدیق لغوی اس نسبت تامہ خبریہ پر یقین کر کے اسے ماننے کو کہتے ہیں، یعنی تصدیق منطقی صرف جاننا ہے بمعنی ”دانستن“ اور تصدیق لغوی جان کر ماننا ہے بمعنی ”گرویدن“، اور یہاں یہی مراد ہے۔^(۱)

بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به

”بہ“ کی ضمیر ”ما“ کی طرف راجع ہے اور ”ما علم الخ“ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات ہیں اس قید سے وہ امور خارج ہو گئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے علاوہ ہیں۔

ضرورۃ:- یہ ”عِلْم“ کا مفعول مطلق ہے، اس لئے منصوب ہے، دراصل یہ ”عِلْم ضرورۃ“ تھا مضاف کو حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا اور ”عِلْم ضرورۃ“ سے مراد علم ضروری ہے، یعنی ایسا پختہ یقین جسے دفع کرنے پر آدمی قادر نہ ہو، خواہ وہ یقین بدیہی ہو یا نظر و استدلال سے حاصل ہوا ہو، آسان لفظوں میں اسے علم یقینی قطعی کہا جاتا ہے، اس قید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی وہ تعلیمات خارج ہو گئیں جن کا علم مکلفین کو یقینی قطعی درجہ کا حاصل نہیں ہوا، یعنی ان کا علم مکلفین کو صرف ظن غالب کے درجہ میں ہے، پس اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات کو نہ مانے جن کا صرف ظن غالب ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اگرچہ ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، کیونکہ عمل کے لئے ظن غالب بھی حجت ہے، جبکہ عقیدے کے لئے ظن غالب حجت نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات کا ”علم ضروری“ حاصل ہونے کے دو ذریعے ہیں:-

۱- ایک براہ راست سماع یا مشاہدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات ارشاد فرمائی یا فلاں فعل کیا، یہ ذریعہ صرف صحابہ کرام ہی کو حاصل تھا۔

۲- دوسرا ذریعہ تواتر ہے، یعنی تواتر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل یا قول معلوم ہو جائے۔ ہمیں علم ضروری صرف اسی طریقہ سے حاصل ہو سکتا ہے، صحابہ کرام کو دونوں

طریقوں سے حاصل ہوتا تھا۔

تواتر کی چار قسمیں ہیں:-

- ۱- تواتر بالا سناد۔
- ۲- تواتر بالعمل۔
- ۳- تواتر فی القدر المشترك۔
- ۴- تواتر الطبقة۔

ان میں سے ہر قسم سے علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے۔

ان چاروں قسموں کی تشریح مقدمہ فتح الملہم میں دیکھ لی جائے، اور مزید تفصیل مطلوب ہو تو میرے رسالہ ”فقہ میں اجماع کا مقام“ میں دیکھی جائے،^(۲) بلکہ یہ تفصیل آگے بھی آجائے گی، (مسئلہ ثانیہ میں مذهب اہل السنۃ والجماعۃ کے تحت)۔

تفصیلاً فیما علم تفصیلاً:- اس میں پہلا لفظ ”تفصیلاً“ منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اور یہ ”التصدیق“ کی تمیز ہے، اُی التصدیق تفصیلاً، اور بعد میں آنے والا لفظ ”تفصیلاً“ مفعول مطلق ہے عِلْم سے، اُی عِلْمِ تَفْصِیل، مضاف کو حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی جو تعلیمات تفصیل سے معلوم ہو گئیں ان کی تصدیق بھی تفصیلاً ضروری ہوگی۔

واجمالاً فیما علم اجمالاً:- اس کی ترکیب بھی بعینہ ”تفصیلاً فیما علم تفصیلاً“ کی طرح ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تعلیمات اجمالاً معلوم ہوئی ہیں اُن کی تصدیق بھی اجمالاً کافی ہوگی۔

مثلاً ایک شخص نیا نیا مشرف باسلام ہوا، اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں سے قرآن کے بارے میں صرف اتنی آیات کا علم ضروری اُس وقت حاصل تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو اللہ کی کتاب قرار دیا ہے، قرآن کے بارے میں اس کا یہ علم اجمالی (اجمالاً) ہوا، وہ اتنی بات پر ایمان لے آیا تو اس کا قرآن پر ایمان بھی اجمالی ہوا، وہ اس وقت صرف اتنی ہی بات پر ایمان لانے کا مکلف تھا، پھر جو جو آیت اور قرآن کا جو جو علم اُس کے ”علم ضروری“ میں آتا گیا، یہ قرآن کے بارے میں اُس کا علم تفصیلی (تفصیلاً) ہوا، اب وہ اس تفصیل پر بھی ایمان لانے (اس کو ماننے) کا مکلف ہو گیا۔

اس تعریف پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس تعریف سے مختلف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ جبریل میں ارشاد فرمائی ہے کہ:-

أَنْ تَوْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ
وَشِرْهُ الخ. ^(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ماہیتِ ایمان کی تعریف کی گئی ہے، اور حدیثِ جبریل میں ماہیت کی تعریف نہیں کی گئی بلکہ متعلقاتِ ایمان یعنی ”مؤمن بہ“ بیان کئے گئے ہیں۔^(۲) اگر کہا جائے کہ ٹھیک ہے، مگر حدیثِ جبریل میں ”مؤمن بہ“ سات بیان کئے گئے ہیں، اور آپ کی تعریف میں مؤمن بہ صرف ایک بیان کیا گیا ہے، ”وہو ما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ الخ.“ پس آپ کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ الخ“ میں وہ ساتوں چیزیں داخل ہیں جو حدیثِ جبریل میں بیان کی گئی ہیں، کیونکہ ”ما علم“ صیغہٴ عموم ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو شامل ہے، اور ان میں یہ سات چیزیں بھی ہیں۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیثِ جبریل میں صرف امورِ سبعہ کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، اور آپ کی تعریف میں عموم کے باعث مؤمن بہ کے افراد بہت زیادہ ہو جاتے ہیں؟ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات جن کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہے وہ تو سات سے بہت زیادہ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذرا سے تاہل سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حدیثِ جبریل میں جن چیزوں کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، ہماری تعریف میں بھی صرف انہیں چیزوں کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، کوئی فرد اس سے زیادہ ہے نہ کم، کیونکہ حدیثِ جبریل میں ایمان بالرسول کا بھی ذکر ہے، جس میں ایمان بنینا علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی داخل ہے، جن کی لائی ہوئی

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان الخ. رقم الحدیث: ۸، حدیثِ جبرائیل الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ صحیح البخاری (کتاب الایمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة، رقم الحدیث: ۵۰) میں بھی موجود ہے۔

(۲) مرقاة المفاتیح ج: ۱ ص: ۱۱۷ وفتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۷۔

تعلیمات میں سے قطعی طور پر ثابت شدہ کسی تعلیم کا اگر کوئی شخص انکار کرے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والا نہ ہوگا، لہذا ”ایمان بالرسول“ منتفی ہو جائے گا، پس معلوم ہوا کہ حدیث جبریل کا حاصل بھی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات پر ایمان لانا ضروری ہے۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ پھر تو حدیث جبریل میں اتنا فرما دینا کافی ہوتا کہ: ”اَنْ تَوْمَنَ بِرَسَلِهِ“ جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے اگر حدیث جبریل میں صرف اسی پر اکتفاء کر لیا جاتا تب بھی ”مَوْمَنَ بِهِ“ کا بیان مکمل ہو جاتا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمت کی سہولت کے لئے باقی چھ چیزوں کو بھی ان کی اہمیت کی بناء پر بطور خاص ذکر فرما دیا، ورنہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا بھی درحقیقت ایمان بالرسول ہی میں داخل ہے، کیونکہ یہ چھ چیزیں بھی درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ان تعلیمات میں داخل ہیں جن کا علم ضروری ہم کو ہو چکا ہے۔

الإسلام اصطلاحاً

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

۱- ایک یہ کہ یہ پورے دین کا علم ہے، کما فی قول اللہ تعالیٰ: ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“^(۱) و کما فی قوله تعالیٰ: ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“^(۲) اس معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔

۲- اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں انقیاد و طابہری، یعنی الاقرار باللسان والعمل بالجوارح، کیونکہ حدیث جبریل میں اسلام کی تعریف یہ فرمائی گئی ہے کہ:-

أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا.^(۳)

اس تعریف میں شہادتین، عمل لسان ہے یعنی اقرار باللسان، اور باقی اعمال کا تعلق

(۲) آل عمران آیت: ۱۹۔

(۱) المائدہ آیت: ۳۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان الخ، رقم الحدیث: ۸ وصحیح البخاری رقم الحدیث: ۵۰۔

جوارح سے ہے، خلاصہ یہ کہ اسلام عبارت ہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، اور یہ دونوں چیزیں انقیادِ ظاہری ہیں، یعنی اعمالِ ظاہرہ۔

برخلاف ایمان کے کہ وہ تصدیق بالقلب ہے، یعنی انقیادِ باطنی، نیز ایک حدیث مرفوع جسے امام احمدؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے، اس کی مزید تائید کرتی ہے، اس میں ارشاد ہے کہ:-
الاسلام علانیة والایمان فی القلب۔^(۱)

النسبة بينهما باعتبار المعنى الاصطلاحي الثاني

معلوم ہوا کہ دوسرے شرعی (اصطلاحی) معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباین ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے، اور اسلام اقرار اور عملِ ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآن حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:-

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ
الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ۔^(۲)

لیکن یاد رہے کہ اگرچہ ایمان اور اسلام اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے متباین ہیں، لیکن شرعاً معتد بہ اور مفید ہونے کے لئے باہم فی الجملہ متلازم اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں، ہم نے ”فی الجملہ“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایمان اور اسلام میں تلازم من کل الوجوہ نہیں بلکہ من بعض الوجوہ ہے، یعنی ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اسلام کے اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل شرطِ ایمان یا لازمِ ایمان ہے، اور وہ ہے اقرار باللسان، چنانچہ ایمان اس وقت تک مفید و معتبر نہیں جب تک اقرار اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح اسلام بغیر ایمان کے مفید و معتبر نہیں (فی الآخرة) لیکن ایمان کا کوئی فرد اسلام نہیں، اور اسلام کا کوئی فرد ایمان نہیں، اور ظاہر ہے کہ دو متباین چیزیں باہم متلازم ہو سکتی ہیں، تباین اور تلازم میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ تباین کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو،

(۱) مسند احمد ج ۱۹: ص ۳۷۴ رقم الحدیث: ۱۲۳۸۱ و مسند أبی یعلی ج ۵: ص ۳۰۱ رقم

الحدیث: ۲۹۳۲ و کشف الاستار ج ۱: ص ۱۹ رقم الحدیث: ۲۰۔

(۲) الحجرات آیت: ۱۳۔

اگرچہ وجود دونوں کا ساتھ ہو جیسے آفتاب اور دن، پس ایمان و اسلام ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتے مگر شخص واحد میں جمع ہو جاتے ہیں، چنانچہ جو شخص دل میں ایمان رکھتا ہو، اور زبان سے اقرار (شہادتین) بھی کرتا ہو، اس میں ایمان اور اسلام دونوں جمع ہو گئے۔^(۱)

ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے؟

یہ بات اوپر معلوم ہو چکی ہے کہ ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اقرار باللسان شرط ہے جو اسلام کا ایک فرد ہے، اور اسلام کے مفید و معتبر ہونے کے لئے ایمان شرط ہے، مگر اس میں اتنی تفصیل ہے کہ ایمان اور اسلام کا ایک حکم دنیوی ہے اور ایک اخروی، دنیوی حکم یہ ہے کہ جو شخص ان سے متصف ہو اس پر دنیا میں احکام المسلمین (مثلاً: وراثت، ولایت، قبول شہادت اور نماز میں اقتداء وغیرہ) جاری ہوں گے، اور اخروی حکم یہ ہے کہ وہ مُخَلَّد فی النار نہیں ہوگا۔ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة“^(۲) وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”یخرج من النار من كان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان“^(۳)۔

پس اقرار باللسان کا حکم اخروی (مخلد فی النار نہ ہونا) جاری ہونے کے لئے تو ایمان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ منافقین کا اقرار باللسان حکم اخروی (نجات من الخلود فی النار) کے لئے بالکل مفید و معتبر نہیں، البتہ دنیا میں کسی کے قلب کا حال چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے جو شخص اقرار باللسان کرتا ہو، اور زبان یا عمل سے کفر ظاہر نہیں کرتا تو دنیا میں اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے اگرچہ درحقیقت اس کے قلب میں ایمان نہ ہو، (یعنی اگرچہ وہ منافق ہو)۔

ایمان کا حکم دنیوی جاری ہونے کے لئے اقرار باللسان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ جس کے دل میں ایمان ہو اور اس نے اقرار باللسان نہ کیا ہو تو اس پر احکام مسلمین

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۲۶۔

(۲) معجم الأوسط للطبرانی ج: ۳ ص: ۳۶ رقم الحدیث: ۲۲۲۶ و معجم الكبير للطبرانی ج: ۷ ص: ۴۸ رقم الحدیث: ۶۳۳۸۔ یہ حدیث الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد کتب حدیث میں موجود ہے، بطور مثال ملاحظہ فرمائیے:

صحیح البخاری، باب الثیاب البیض، رقم الحدیث: ۵۴۸۹ و صحیح مسلم رقم الحدیث: ۹۴۔

(۳) سنن الترمذی رقم الحدیث: ۲۵۹۸، باب منہ من باب ما جاء أن النار نفسین، وما ذکر من یخرج من النار من أهل التوحید۔

دُنیا میں جاری نہ ہوں گے، اور آخرت میں جاری ہوں گے یا نہیں؟ تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے اقرار باللسان کسی عذر شرعی کی وجہ سے ترک کیا تھا، مثلاً: وہ گونگا تھا یا دل میں ایمان لانے کے بعد فوراً مر گیا اور اقرار باللسان کی مہلت نہیں ملی، یا مہلت تو ملی مگر اقرار کی صورت میں جان کا خوف تھا اس لئے اقرار نہیں کیا، تو ان صورتوں میں بالاتفاق ایمان کا حکم اخروی جاری ہوگا، یعنی وہ شخص مُخلَّد فی النار نہ ہوگا، اور اقرار کا نہ پایا جانا اس کے لئے مضرت نہ ہوگا۔ اور جس نے مہلت و قدرت کے باوجود اقرار باللسان نہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

- ۱- ایک یہ کہ اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا، اس کے باوجود اقرار نہیں کیا، تو یہ کفر عناد ہے، اُی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ ایضاً کما ہو کفر فیما بین الناس، اور ایسا شخص بالاتفاق مُخلَّد فی النار ہے اور اس کا ایمان مفید و معتبر نہیں۔^(۱) (ذکرہ العلامة ابن الہمام)۔
- ۲- دوسری یہ ہے کہ اس سے مطالبہ ہی نہیں کیا گیا، مگر اس کے دل میں یہ نیت تھی کہ مطالبہ کیا جائے تو اقرار کروں گا، ایسے شخص کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو قول ہیں:-
- ۱- جمہور محدثین کے نزدیک اس کا ایمان معتبر نہیں، اور یہ شخص مُخلَّد فی النار ہے۔
- ۲- حنفیہ اور بعض متکلمین مثلاً: امام اشعری و ابو منصور ماتریدی کے نزدیک اس کا ایمان معتبر ہے، اور یہ شخص مُخلَّد فی النار نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے موافقین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:-
 يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان.^(۲)

نیز ایک دلیل یہ ہے کہ حدیث جبریل میں ایمان کے لئے صرف تصدیق کو کافی قرار دیا گیا ہے۔

(۱) والدلیل علیہ ما رُوی عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء فقال: يا رسول الله! ان علی رقبة مؤمنة فان كنت ترى هذه مؤمنة فأعتقها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهدین أن لا اله الا الله؟ قالت: نعم. قال: أتشهدین انی رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنین بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: أعتقها! (رواه أحمد و رجاله رجال الصحيح) (من الأستاذ حفظهم الله).

نیز ابوطالب کی وفات کا جو واقعہ صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں آئے گا وہ بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ اقرار باللسان کا اُن سے مطالبہ کیا گیا، مگر انہوں نے اقرار نہ کیا، تو اُن کو کافر ہی قرار دیا گیا۔ رفیع

ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل

خلاصہ یہ کہ اسلام اور ایمان میں معنی لغوی کے اعتبار سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور معنی شرعی کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے مع التلازم۔ البتہ بعض نصوص سے شبہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تبادُل یا تساوی ہے، مثلاً: حضرت لوط علیہ السلام کے واقعہ میں سورۃ الذاریات (رکوع ۲) میں ارشاد ہے:-

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۚ^(۱)

یہاں مؤمنین اور مسلمین دونوں کا مصداق حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے ساتھی ہیں، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت تساوی ہے، لیکن جواب ظاہر ہے کہ شخص واحد میں اسلام اور ایمان کا اجتماع تلازم کی وجہ سے ہے نہ کہ نسبت تساوی کی وجہ سے، اور دوسرے الفاظ میں جواب یوں بھی ہو سکتا ہے کہ تباین، ایمان اور اسلام کی حقیقت میں ہے، مؤمن اور مسلم میں نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ قراءت اور کتابت میں تباین ہے مگر قاری (بالقوة) اور کاتب (بالقوة) میں تباین نہیں۔

اور بعض احادیث سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے: ”وہو ما رواہ أحمد والطبرانی عن رجل من الأنصار أنه صلى الله عليه وسلم سئل: أى الأعمال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: إيمان بالله. (هذا فى الصحيح)^(۲) وقيل: أى الاسلام أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الايمان. (رواه أحمد والطبرانی من حديث عمرو بن عبسة).

کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اعم ہے اور ایمان اخص، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اسلام کے لغوی معنی مراد ہیں، یعنی فرمانبرداری (خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا

(۱) الذاریت آیت: ۳۵، ۳۶۔

(۲) صحیح البخاری، باب من قال: انّ الايمان هو العمل، رقم الحدیث: ۲۶ و صحیح مسلم، باب كون الايمان بالله تعالى افضل الأعمال، رقم الحدیث: ۲۶۰، ۲۵۸۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل، مسند عمرو بن عبسة ج: ۲۸ ص: ۲۵۱ رقم الحدیث: ۱۷۰۴۷۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مصنف عبدالرزاق ج: ۱۱ ص: ۱۲۷ رقم الحدیث: ۲۰۱۰۷۔

بالجوارح) جو ایمان سے اعم ہیں، کیونکہ ایمان صرف اس فرمانبرداری کا نام ہے جو تصدیق بالقلب کی صورت میں ہو، پس لغوی معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یہ ہے کہ: ائی لوازم الاسلام افضل؟“ یا ”ای لوازم الأعمال افضل؟“۔

المسئلة الثانية

العمل جزء من الايمان ام لا؟

اس مسئلہ میں مسلم فرقوں کا شدید اختلاف ہے، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معرکتہ الآراء بن گیا ہے، اس میں مشہور مذاہب چھ ہیں۔

۱- جہمیۃ^(۱): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف علم ہے بمعنی دانستن، یعنی نسبت تامہ خبریہ کا یقین، مثلاً: یہ یقین کرنا کہ اللہ ایک ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، وغیرہ وغیرہ، ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ کو یقین سے جاننا ہی ایمان ہے، ماننا یا زبان سے اقرار کرنا یا اعضاء سے عمل کرنا جزء ایمان نہیں، خلاصہ یہ کہ یہ تصدیق منطقی کو ایمان کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک تصدیق لغوی ایمان ہے، یعنی نسبت تامہ خبریہ کو یقین سے جان کر اس کو ماننا، اور شریعت میں یہی معتبر ہے۔

۲- کرامیۃ^(۲): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان ہے مگر ان کے اس مذہب میں کچھ تفصیل ہے جو آگے بیان ہوگی۔

۳- مرجئۃ^(۳): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے، یعنی تصدیق لغوی، یعنی ماننا اور وہی مطلقاً منجی من دخول النار ہے، اقرار باللسان اور اعمال کا کوئی دخل

(۱) نسبة الى جهم بن صفوان وهو أول من اخترع هذا المذهب الباطل. (مقدمة فتح الملهم ص: ۷۵) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) أصحاب أبي عبد الله بن كرام وهم قائلون بالتجسم لله سبحانه وتعالى ويثبتون له تعالى جهة الفوق دون غيره من الجهات، ويقولون أنه تعالى فوق العرش (كذا في الملل والنحل بهامش الفصل والملل ج: ۱ ص: ۱۳۳)۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) دراصل یہ مذہب ”مزدک“ سے چلا تھا، جو اسلام سے کچھ پہلے ایران میں تھا، موجودہ زمانہ کے کمیونسٹوں کو بھی ”مزدکی“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اباحت مطلقہ کے قائل ہیں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

نجات و عدم نجات یا ثواب و عقاب میں نہیں، پس جس طرح کفر کے ساتھ کوئی طاعت مفید نہیں، اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں۔^(۱)

۴۔ چوتھا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو مرجئہ کے مذہب کی بالکل ضد ہے، ان کے نزدیک ایمان تین اُمور سے مرکب ہے: تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالأركان، چنانچہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک خارج من الایمان ہے، پھر وہ کفر میں داخل ہو گیا یا نہیں؟ خوارج کے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا، معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو نکل گیا کفر میں داخل نہیں ہوا، پس یہ ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ کے قائل ہیں جس کا نام انہوں نے ”فِسْق“ رکھا ہے، ان کے نزدیک انسانوں کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ مؤمن۔ ۲۔ فاسق۔ ۳۔ کافر۔ معتزلہ اور خوارج اس پر متفق ہیں کہ مرتکب کبیرہ خارج من الاسلام اور مخلد فی النار ہے۔

۵۔ جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ: ”الایمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأركان“۔

یہ مذہب بظاہر معتزلہ اور خوارج کے موافق معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے، دونوں مذہب صرف لفظوں میں متفق ہیں معنی و مراد میں نہیں، آگے تفصیل سے واضح ہو جائے گا۔

۶۔ جمہور متکلمین اور حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت وہی ہے جو مسئلہ اولیٰ میں تفصیل سے معلوم ہو چکی ہے، یعنی: ”هو التصديق بما علم معجىء النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة، تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً واجملاً فيها عُلِمَ اجمالاً“۔^(۲)

اس تعریف کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مذہب نعوذ باللہ مرجئہ کے مطابق ہے، لیکن حقیقت ہمارا مذہب اُن سے بہت مختلف ہے، اس لئے کہ ہم اقرار باللسان کو اگرچہ جزء ایمان نہیں کہتے، لیکن فی الجملہ شرط ایمان یا لازم ایمان کہتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے، اور مرجئہ نہ جزو ایمان قرار دیتے ہیں، نہ شرط ایمان، نہ لازم ایمان۔ اور دوسرا فرق یہ

(۱) ایمان کے بارے میں ان تمام مذاہب کی تفصیل اور ان کی تردید کے لئے ملاحظہ فرمائیے: المسامرة بشرح المسامرة ص: ۳۳۰ والملل والنحل ج: ۱ ص: ۶۳، ۱۱۵، ۱۶۸، ۲۲۲ وشرح المقاصد ج: ۵ ص: ۱۷۵ وشرح المواقف ج: ۸ ص: ۳۷۶ وشرح فقہ اکبر لمؤلف علی القاری ص: ۲۵۰ وفضل الباری ج: ۱ ص: ۲۳۵۔

(۲) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

ہے کہ مرجئہ، عمل بالجوارح کو بالکل بیکار اور لغو قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے نزدیک عمل اگرچہ جزء ایمان نہیں لیکن عمل پر نجات کئی کا مدار ہے، چنانچہ مرتکب کبیرہ ہمارے نزدیک مستحق عذاب ہے، اور نیکوکار مؤمن مستحق ثواب ہے۔

ایمان کی تعریف میں محدثین اور متکلمین کے درمیان جو اختلاف بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ محض تعبیر کا فرق (نزاع لفظی) ہے جو ایک مصلحت پر مبنی ہے، حقیقت میں دونوں کا مذہب ایک ہے، تفصیل آگے آئے گی، اور مصلحت کا بیان بھی وہیں ہوگا۔

الرّدُّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ

جہمیہ کی دلیل یہ ہے کہ علم سے مراد تصدیق منطقی ہے، جو دو تصوروں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے یقین سے عبارت ہے، مثلاً: اللہ واحد، محمد رسول اللہ ان دونوں جملوں میں مبتداء اور خبر کے درمیان جو نسبت تامہ خبریہ ہے اس کا یقین کر لینا تصدیق ہے، اور ایمان کی حقیقت تمام اہل لغت نے تصدیق ہی کو قرار دیا ہے، حتیٰ کہ جمہور متکلمین بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ایمان یقین کا نام ہے۔

جواب یہ ہے کہ تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق ہے، تصدیق منطقی تو دو تصوروں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کا علم (یقین) ہے بمعنی ”دائستن“ یعنی ”جاننا“، اس میں صرف علم (یقین) ہوتا ہے انقیاد قلبی (ماننا) نہیں ہوتا، اور تصدیق لغوی اس سے اخص ہے، جس کی حقیقت اس نسبت کو جان کر مان لینا ہے، یعنی تصدیق لغوی صرف جاننا نہیں، بلکہ ماننا ہے جو انقیاد قلبی ہے (بمعنی گرویدن) اور تصدیق لغوی بعینہ تصدیق شرعی ہے، مثلاً: ابوطالب اور قیصر روم دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برحق ہونے کا علم حاصل تھا، یعنی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کو یقین سے جانتے تھے لیکن مانتے نہیں تھے، چنانچہ ان کو تصدیق منطقی تو حاصل تھی، تصدیق لغوی اور شرعی حاصل نہ تھی، اس لئے ان کے کفر پر جمہور اہل سنت والجماعہ کا اتفاق ہے۔

ہمارے دلائل

۱- انسان ایمان کا مکلف ہے، اور تکلیف امور اختیار کی ہوتی ہے، اگر ایمان کی حقیقت محض علم کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان امر اضطراری کا بھی مکلف ہو، اس لئے کہ

علم بسا اوقات اضطرابی طور پر بھی حاصل ہو جاتا ہے، جیسے مشاہدہ وغیرہ سے، معلوم ہوا کہ ایمان صرف جاننے کا نام نہیں بلکہ ماننے کا نام ہے، اور ماننا فعلِ اختیاری ہے، اضطرابی نہیں۔

۲- جہمیۃ کے مذہب پر لازم آئے گا کہ ہر قل قیصر روم اور ابوطالب کو مؤمن قرار دیا جائے، کیونکہ ان دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین تھا، بخاری شریف کی حدیث سے ہر قل کا اظہارِ یقین^(۱) اور ابوطالب کے قول سے کہ: ”وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ“^(۲) اظہارِ یقین معلوم ہوتا ہے، حالانکہ احادیثِ صریحہ سے ان کا کافر ہونا ثابت ہے۔

۳- قرآنِ کریم سے صریح طور پر ثابت ہے کہ فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کی حقانیت کا علم تھا، سورۃ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے کہا:-
لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَابِّنٍ
لَأَظُنُّكَ بِفِرْعَوْنَ مُتَبَوِّرٍ^(۳)

مگر اس کے باوجود وہ بنصِ قرآنی کافر ہے، اور جہمیۃ کے مذہب پر اس کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے۔

۴- عہدِ رسالت کے اہل کتاب یہود و نصاریٰ جو مشرف باسلام نہیں ہوئے، ان کے بارے میں قرآن نے خبر دی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت اور رسالت سے واقف تھے، اس کے باوجود قرآن حکیم میں جا بجا انہیں کافر قرار دیا گیا، مثلاً ارشاد ہے:-
الَّذِينَ اتَّيْنَهُمُ الْكِتَابُ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^(۵)

(۱) صحیح البخاری، باب بدء الوحی، رقم الحدیث: ۷۔

(۲) الاصابة فی تمییز الصحابة ج: ۴ ص: ۱۱۶، القسم الرابع ترجمۃ ابی طالب۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلا نعتیہ قصیدہ ابوطالب نے کہا ہے، اُسی کے دو شعر یہ بھی ہیں:

ودعوتنی وزعمتَ أَنَّکَ صادق
وصدقتَ فیہ وکنتَ ثمَّ امیناً
وعرفتَ دینک لا محالة انه
من خیر ادیان البریۃ دیناً

(۴) آیت: ۱۰۲- من باب نصر نبر، ثبورا، اُی ہلک و اہلک، کذا فی المنجد ویؤیدہ ما فی معارف

القرآن ج: ۵ ص: ۵۳۷، وکذا فی لسان العرب ج: ۲ ص: ۸۲۔ (من الأستاذ مدظلہم)۔

(۵) البقرة آیت: ۱۷۶۔

نیز ارشاد ہے:-

فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ^(۱)

سورۃ انعام میں ارشاد ہے:-

الَّذِينَ اتَّبَعَتْهُمْ إِلَىٰ كِتَابٍ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ مِنَ الَّذِينَ خَسِرُوا
أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ^(۲)

اور جہمیہ کے مذہب پر ان اہل کتاب کو مؤمن ماننا پڑے گا، وہو باطل۔

۵- قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ”وَجَحَلُوا بِهَا وَاسْتَفْتَاهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلوًّا“^(۳)

اس میں بتایا گیا ہے کہ فرعون اور اس کے ہم نوا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی آیات پر یقین رکھتے تھے مگر ہٹ دھرمی سے انکار کرتے تھے، مانتے نہ تھے، اسی لئے ان کو کافر قرار دیا گیا۔

۶- پیچھے اہل لغت کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کو کہتے ہیں، جو لفظ جان کر مان لینے کا نام ہے، اگر اس کا مصداق تصدیق منطقی کو قرار دیا جائے تو اس کو معنی لغوی سے تصدیق منطقی کی طرف منقول ماننا پڑے گا، جس کی کوئی دلیل نہیں، اور ظاہر ہے کہ قرآن منطقی اصطلاحات میں نازل نہیں ہوا، لغت اہل عرب میں نازل ہوا ہے، جب تک معنی لغوی سے منقول ہونے کی دلیل نہ ہو اسے لغوی معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

الرَّدُّ عَلَى الْكِرَامِيَةِ

پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ عام طور سے ان کا مذہب مطلقاً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے، مگر علامہ شہرستانی نے ”الملل والنحل“ میں صراحت کی ہے کہ ان کا یہ مذہب علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ تفصیل ہے کہ جس نے اقرار باللسان کیا اور تصدیق قلبی نہیں کی، وہ دنیا میں تو حقیقتہً مؤمن ہے، چنانچہ اس پر مؤمن کے سب احکام جاری ہوں گے، لیکن آخرت میں وہ مخلد فی النار ہے۔^(۴)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر تو کرامیہ اور اہل سنت کا مذہب ایک

(۲) الأنعام آیت: ۲۰۔

(۱) البقرة آیت: ۸۹۔

(۳) الملل والنحل ج: ۱ ص: ۱۶۸۔

(۴) النمل آیت: ۱۳۔

ہو گیا، اس لئے کہ اہل سنت والجماعۃ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ شخص مخلد فی النار ہے، لیکن دُنیا میں اس پر احکامِ مسلمین جاری ہوں گے۔

جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، وہ یہ کہ کرامیہ ایسے شخص کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن قرار دیتے ہیں، اور اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک وہ دُنیا میں بھی حقیقۃً کافر ہے، آخرت میں بھی، مگر چونکہ دُنیا میں اس کے دل کا حال معلوم نہیں، اس لئے مجبوراً اس پر احکامِ دنیویہ مسلم کے جاری کرتے ہیں۔ ثمرۂ اختلاف یہ نکلے گا کہ ایسا شخص اگر کسی مسلمان رشتہ دار کی میراث حاصل کرے یا مسلمان عورت سے نکاح کرے، پھر اعتراف کرے کہ مورث کے انتقال یا میرے نکاح کے وقت میرے دل میں تصدیق نہیں تھی، بعد میں تصدیق پیدا ہوئی، تو کرامیہ کے مذہب پر اس کو میراث کا مال اپنے پاس رکھنا جائز ہوگا اور تجدیدِ نکاح کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک یہ شخص تصدیقِ قلبی سے پہلے بھی دُنیا میں حقیقۃً مؤمن تھا، اور اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک اس کو میراث واپس کرنا واجب ہوگا اور تجدیدِ نکاح ضروری ہوگی، کیونکہ مورث کی موت اور اپنے نکاح کے وقت یہ حقیقۃً مؤمن نہیں تھا، ان کا استدلال کن دلائل سے ہے؟ صراحۃً معلوم نہیں ہو سکا۔

اس مذہب کے ابطال پر چند دلائل یہ ہیں:-

۱- اس مذہب پر لازم آئے گا کہ تمام منافقین کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن کہا جائے، حالانکہ قرآن کریم میں ان کے کفر کی صراحت کی گئی ہے، سورۃ بقرہ میں ارشاد ہے:-

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَيَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ^(۱)

سورۃ مائدہ میں ارشاد ہے:-

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ^(۲)

سورۃ توبہ میں ارشاد ہے:-

وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيكَ بِهِ وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ^ط إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ^(۳)

چنانچہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو چونکہ منافقین متعین طور سے معلوم تھے، اس لئے وہ

ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ جب حذیفہؓ (کسی مشکوک شخص) کی نماز جنازہ میں حاضر نہ ہوں تو خود بھی شریک نہ ہوتے تھے۔^(۱)

۲- اس مذہب کے بطلان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں صراحت ہے کہ کل ایمان قلب ہے، ارشاد ہے:- ”أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ.“^(۲)
سورہ حجرات میں ارشاد ہے:- ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“^(۳)

اور کُرَامیہ کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ کل ایمان لسان بھی ہو، جس کی کوئی دلیل نہیں۔
۳- تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان لُغَةً تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر ایمان کی حقیقت اقرار باللسان کو قرار دیا جائے تو ایمان کا معنی لغوی سے اقرار باللسان کی طرف منقول ہونا لازم آئے گا، جس کی کوئی دلیل موجود نہیں، واللہ اعلم۔

دلائل المَرْجئة والرَّدُّ عليهم

مرجئة کا استدلال مندرجہ ذیل اور ان کی ہم معنی آیات سے ہے:-

- ۱- فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا^(۴) لَا^(۵) (۶)
- ۲- وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۖ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۖ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ^(۷)
- ۳- لَا يَصْلُهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۖ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى^(۸)
- ۴- كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۖ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ ۖ فَكَذَّبْنَا^(۹)

(۱) ذکرہ شیخ الاسلام شبیر احمد عثمانیؒ عن الغزالیؒ فی فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۴۱، وانظر أيضًا فی أسد الغابۃ ج: ۱ ص: ۵۷۳، فی ترجمۃ حذیفۃ بن الیمانؓ.

(۲) المجادلة آیت: ۲۲۔ (۳) الحجرات آیت: ۱۳۔

(۴) حق (اجر) میں کی۔

(۵) رھقا: زبردستی ذلت و رسوائی (معارف القرآن ج: ۸ سورۃ الجن) من الاستاذ مدظلہم۔

(۶) الجن آیت: ۱۳۔ (۷) الحديد آیت: ۱۹۔

(۸) الليل آیت: ۱۶، ۱۵۔ (۹) الملک آیت: ۸، ۹۔

پہلی تین آیات سے ان کا استدلال واضح ہے، چوتھی آیت میں ان کی وجہ استدلال یہ ہے کہ ”كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ“ عام ہے، معلوم ہوا کہ جہنم میں جو بھی داخل ہوگا وہ مُكَذِّب ہوگا، غیر مُكَذِّب جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔

جواب ان دلائل کا یہ ہے کہ پہلی دونوں آیتوں میں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے، یعنی ایمانِ کامل، اور تیسری آیت میں ”يَصْلَىٰ“ سے مراد محض دخولِ نار نہیں بلکہ خلود فی النار ہے، اور ”صَلَّىٰ“ کے لغوی معنی اس تاویل کے مؤید ہیں، کیونکہ ”صَلَّىٰ“ اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی گڑھے میں آگ دکھائی جائے اور اس کے پیچوں بچ کسی بکری وغیرہ کو بھوننے کے لئے رکھ دیا جائے^(۱)، اور ظاہر ہے کہ اس اشدیت کے ساتھ آگ میں جلانا اسی وقت ہوتا ہے جب اس سے جانور کو زندہ نکالنا مقصود نہ ہو۔ اور چوتھی آیت میں ”فَوْجٌ“ سے مراد ”فَوْجٌ مِنَ الْكُفَّارِ“ ہے، جس کا واضح قرینہ اسی آیت میں ان کا اقرار ”فَكَذَّبْنَا“ ہے۔

مذکورہ بالا تاویلات کی دلیل وہ آیات و احادیث کثیرہ ہیں جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ آیات قرآنیہ:-

۱- اِنَّ الدِّينَ يَكْتُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا يَكْتُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِیْرًا^(۲)

۲- وَالَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِیْضَةَ وَلَا یُنْفِقُوْنَهَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ^(۳)

۳- اَلَا اِنَّ الظَّالِمِیْنَ فِیْ عَذَابٍ مُّقِیْمٍ^(۴)

۴- وَمَنْ جَاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوْهُهُمْ فِی النَّارِ^(۵)

اگر کہا جائے کہ جس طرح آپ نے ہماری پیش کردہ عومات میں تاویل کی کہ ان کو مخصوص معنی پر محمول کر دیا، اسی طرح ہم بھی آپ کی پیش کردہ ان عومات کو مخصوص معنی پر محمول کر کے یوں کہہ سکتے ہیں کہ: ”اِنَّ الدِّیْنَ یَاكْتُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی“ اور ”الَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِیْضَةَ“ سے مراد کفار ہیں، اور ”الظَّالِمِیْنَ“ سے مراد بھی کفار ہیں اور ”سَیِّئَةً“ سے مراد کفر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری پیش کردہ عومات تمہاری پیش کردہ عومات سے معارض

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۳۹۹۔ (۲) النساء آیت: ۱۰۔ (۳) التوبة آیت: ۳۴۔

(۴) الشوریٰ آیت: ۴۵۔ (۵) النمل آیت: ۹۰۔

ہیں، رفعِ تعارض کے لئے لامحالہ کسی ایک جانب تخصیص کرنی پڑے گی، اور تمہاری پیش کردہ عموماً میں تخصیص ناگزیر ہے، اس لئے کہ دوسری متعدد آیات اور احادیث جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کی وعید میں نازل ہوئی ہیں، ایسی صریح ہیں کہ ان میں تخصیص ممکن نہیں، تو اگر تمہاری پیش کردہ عموماً میں تخصیص نہ کی گئی، تو اُن صریح نصوص کا ابطال بالکل لازم آئے گا، اور وہی نصوص اس مسئلہ میں ہماری حجت ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱- وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ ۝ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ۝^(۱)
معلوم ہوا کہ خسران سے بچنا عمل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲- إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ۔^(۲)
تعلیق بالمشیتۃ دلیل انقسام ہے، یعنی یہ کہ کفر سے کم درجہ کے گناہوں کا ارتکاب کرنے والے دو قسم کے ہیں، کچھ وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف فرمادے گا، اور کچھ وہ ہیں جن کو معاف نہیں کرے گا۔

۳- وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ ۚ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ^(۳)
یہاں ”الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ“ سے مراد کفار نہیں ہو سکتے، بلکہ عَصَاۃٓ مُؤْمِنِينَ ہی مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان پر ”وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ“ کا عطف کیا گیا ہے جو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے،^(۴) پس معلوم ہوا کہ حالتِ کفر پر مرنے والوں کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی، ان کو عذاب ہوگا، اور جو عَصَاۃٓ مُؤْمِنِينَ عینِ موت (نزعِ روح) کے وقت توبہ کریں گے ان کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی ان کو بھی عذاب ہوگا۔

۴- اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ۔^(۵)

ظاہر ہے کہ خروج موقوف ہے دخول پر، معلوم ہوا کہ بعض مؤمنین بھی جہنم میں جائیں

(۱) العصر پارہ: ۳۰۔ (۲) النساء آیت: ۱۱۶۔ (۳) النساء آیت: ۱۸۔

(۴) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: رُوحُ الْمَعْنَى ج: ۴ ص: ۲۴۱، ۲۴۲۔

(۵) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

گے جن کو بعد میں نکال لیا جائے گا۔

۵- مرجئہ کے رد پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث، اُوامر و نواہی سے بھرے ہوئے ہیں، اگر طاعت مفید اور محصیت مضر نہ ہوتی تو یہ اُوامر و نواہی عبث ہو کر رہ جاتے، اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔

أدلة المعتزلة والخوارج والرد عليهم

معتزلہ اور خوارج اعمال کے جزء ایمان ہونے اور مرتکب کبیرہ کے مُخلد فی النار ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:-

۱- قوله تعالى: وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى^(۱)

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں مغفرت کو چار اُمور پر موقوف کیا گیا ہے، پس معلوم ہوا کہ مغفرت کے لئے صرف ایمان کافی نہیں بلکہ عمل صالح اور توبہ، اور ہدایت پر برقرار رہنا بھی مغفرت کے لئے ناگزیر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت سے مراد یہاں مغفرتِ کاملہ ہے جو مُنجی من دخول النار ہے، اور نجات من دخول النار ہمارے نزدیک بھی ان اُمور اربعہ پر موقوف ہے، یہاں مغفرتِ ناقصہ مراد نہیں جو مُنجی من خلود النار ہے۔^(۲)

۲- قوله تعالى: وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الخ.

معلوم ہوا کہ عمل صالح کے بغیر انسان کے لئے خسران ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ ”خسران“ سے مراد ”خلود فی النار“ ہو، جس کی کوئی دلیل آپ کے پاس نہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ”خسران“ سے مراد دخول فی النار ہے نہ کہ خلود فی النار۔

(۱) طہ آیت: ۸۲۔

(۲) دوسرا جواب احقر کی رائے میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس آیت میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ جو شخص ان چاروں اُمور کے مجموعے سے متصف نہ ہوگا، میں اس کی مغفرت کرنے والا نہیں، یہ مضمون تو مفہوم مخالف سے نکلتا ہے جو قابل استدلال نہیں خصوصاً باب عقائد میں۔ ۱۲ (رفع)

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی معزولہ اور خوارج اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، جن میں مغفرت کے لئے ایمان کے ساتھ عملِ صالح کی قید لگائی گئی ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں مغفرتِ کاملہ مراد ہے، یعنی دُخولِ نار سے نجات، نیز ان تینوں دلیلوں کا ایک الزامی جواب یہ ہے کہ ان میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جو ان دونوں کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے، معلوم ہوا کہ ایمان اور عملِ دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، لہذا یہ تو ہماری حجت ہے، نہ کہ تمہاری۔

۴- قوله تعالى: وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَانَ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا اَبَدًا^(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ معصیت سے مراد مطلق معصیت ہو، مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں معصیت سے مراد کفر ہے نہ کہ مطلق معصیت۔^(۲)

۵- قوله تعالى: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا^(۳)

جواب یہ ہے کہ یہاں قتلِ مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا گیا ہو، یا قتلِ مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو، اور ایسا قتل کافر ہی کر سکتا ہے، لہذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔

دلائل اهل السنة والجماعة

۱- إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ^(۴)

معلوم ہوا کہ ایسی معصیت جو کفر سے کم درجہ کی ہو اس سے بعض لوگوں کی مغفرت ہو جائے گی، اور بعض کی نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ تمام عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کو عذاب نہیں ہوگا۔

(فائدہ) یہ آیت معزولہ اور خوارج کے خلاف تو اس لئے حجت ہے کہ اس سے کچھ عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کی مغفرت ثابت ہے اور یہی آیت مرجعہ کے خلاف بھی حجت ہے جیسا کہ مرجعہ کے رد میں آچکا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کی مغفرت نہیں ہوگی بلکہ عذاب ہوگا۔

(۱) الجن آیت: ۲۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام فخر الدین الرازی ج: ۱۵ ص: ۱۶۵ تا ۱۶۷۔

(۳) النساء آیت: ۱۱۶۔

(۴) النساء آیت: ۹۳۔

۲- قوله عليه الصلوة والسلام: ”يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان.“^(۱) یہ عصاة مؤمنین کے مُخلّد فی النار نہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اور ساتھ ہی یہ حدیث پچھلی آیت کی طرح مرجحہ پر بھی حجت ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عصاة مؤمنین جہنم میں جائیں گے اگرچہ مُخلّد فی النار نہیں ہوں گے۔

۳- وہ تمام آیات قرآنیہ اور احادیث بھی ہماری دلیل ہیں جن میں عمل صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے، کیونکہ عطف دلیل مغایرت ہے، پس معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

۴- حدیث جبریل میں جبریل امین علیہ السلام کے سؤال عن الایمان کے جواب میں ایمان کی تعریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تصدیق سے فرمائی، اقرار باللسان اور عمل بالادکان کا بالکل ذکر نہیں کیا، اگر اقرار اور عمل جزء ایمان ہوتا تو اس تعریف کا ناقص ہونا لازم آتا ہے جو موجب التباس ہے، حالانکہ جبریل امین علیہ السلام تعلیم دین کے لئے آئے تھے نہ کہ تلبیس فی الدین کے لئے۔

۵- رَوَى عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَّهُ جَاءَ بِأَمَةِ سُودَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ عَلِيَ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ فَإِنْ كُنْتُ تَرَى هَذِهِ مُؤْمِنَةً فَأَعْتِقْهَا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! قَالَ: أَتَشْهَدِينَ أَنَّي رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! قَالَ: أَتُؤْمِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْتِقْهَا! (رواه احمد ورجاله رجال الصحيح)^(۲)

معلوم ہوا کہ ایمان بغیر عمل کے بھی متحقق ہو جاتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے بارے میں یہ تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ عمل صالح بھی کرتی ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مؤمنہ قرار دے دیا۔

۶- اللہ تعالیٰ نے آیات کثیرہ میں مؤمنین کو اہل ایمان کہہ کر خطاب فرمایا، اور اس کے بعد اوامر و نواہی کا مکلف بنایا، مثلاً:-

(۱) تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

(۲) مسند احمد ج: ۲۵ ص: ۲۹ رقم الحدیث: ۱۵۷۴۳۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مصنف عبد الرزاق ج: ۹ ص: ۱۷۵، رقم الحدیث: ۱۶۸۱۴۔ والسنن الكبرى للبيهقي ج: ۱۰ ص: ۵۷۔

۱- يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ
اِلَى الْمَرَافِقِ الخ. (۱)

۲- يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُبَوِّئُوْا اِلَى اللّٰهِ الْاِيْمَةَ. ونظائرہ کثیرہ۔ (۲)

معلوم ہوا کہ عمل ایمان کے بعد کی چیز ہے، اگر عمل جزو ایمان ہوتا تو عمل سے پہلے ان کو ”يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا“ کہہ کر خطاب نہ کیا جاتا۔

۷- آیات اور احادیث کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محل ایمان قلب ہے۔

نحو قولہ تعالیٰ:- ”وَلَيْكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانُ.“ (۳)

وقولہ تعالیٰ:- ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ.“ (۴)

وقولہ علیہ السلام:- یشرح من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان.

ونحو ذلك.

اور معتزلہ و خوارج کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ انسان کے جوارح بھی محل ایمان ہوں، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۸- پیچھے ایمان کے لغوی معنی بیان ہو چکے ہیں کہ تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر

اعمال کو جزء ایمان قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ لفظ اپنے معنی لغوی سے معنی آخر کی طرف منقول ہوا ہو جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۹- کفر، تکذیب اور جحود کو کہتے ہیں، جس کا محل قلب ہے، اور تکذیب کی ضد

تصدیق ہے، لہذا لازم آیا کہ تصدیق کا محل بھی قلب ہو، ورنہ تکذیب و تصدیق میں تضاد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ تضاد کے لئے اتحاد محل شرط ہے۔

مذہبُ اہل السنۃ والجماعۃ

جمہور متکلمین، اشاعرہ اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ:-

”هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا عَلِمَ مَجِئُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ ضَرْوَرَةً، تَفْصِيْلًا

فِيْمَا عَلِمَ تَفْصِيْلًا وَاجْمَالًا فِيْمَا عَلِمَ اِجْمَالًا.“

(۲) التحريم آیت: ۸-

(۱) المائدة آیت: ۶-

(۳) الحجرات آیت: ۱۴-

(۳) المجادلة آیت: ۲۲-

یہ تعریف علامہ آلوسیؒ نے ذکر کی ہے، خلاصہ کے طور پر یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ: ”تصديق ما عُلِمَ من الدين ضرورة“ ایمان ہے، اور ”تكذيب شيءٍ مِمَّا عُلِمَ من الدين ضرورة“ کفر ہے۔^(۲)

”علم ضروری“ دو چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، یا تو مشاہدہ اور براہ راست سماع سے یا تواتر سے، اور تواتر کی حقیقت یہ ہے کہ کسی امر حسی^(۳) کو ہر زمانہ میں اتنے لوگ اپنی زبان یا عمل سے روایت کرتے رہے ہوں کہ ان کا تواطؤ علی الکذب أو الخطاء محال ہو۔^(۵)

ہمارے لئے دین کی کسی بات کا علم ضروری حاصل ہونے کا ذریعہ صرف تواتر ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سماع یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کا مشاہدہ ہمیں حاصل نہیں۔

مقدمة فتح الملبم میں تواتر کی حسب ذیل چار قسمیں بیان کی گئی ہیں:-

- ۱- تواتر الاسناد۔ ۲- تواتر العمل۔
- ۳- تواتر الطبقة۔ ۴- تواتر القدر المشترك۔^(۶)

تواتر الاسناد

یہ ہے کہ وہ روایت سند کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ حدیث: ”من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار“۔^(۷)

اس حدیث کو بقول حافظ عراقیؒ کے ستر سے زیادہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے اور

(۱) رُوح المعانی ج: ۱ ص: ۱۱۰، النبراس ص: ۲۴۹۔

(۲) الأشباه والنظائر، کتاب السير، الفن الثاني ج: ۲ ص: ۸۳۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھیے: شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجرؒ ص: ۱۰، وتدريب الراوی ص: ۳۷۳۔

(۴) قال النووي فی شرح مقدمة مسلم: فالتواتر ما نقله عدد لا يمكن مواطاتهم على الكذب عن مثلهم ويستوى طرفاه والواسطة ويخبرون عن حسی لا مظنون ويحصل العلم بقولهم. (ص: ۲۲)، من الأستاذ مدظلهم۔

(۵) قال الغزالي فی كتابه ”التفرقة بين الاسلام والزندقة“ ما نصه: ”التواتر ينكره الانسان ولا يمكنه أن يجهله بقلبه.“ (ص: ۸۹) (ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۷) من الأستاذ مدظلهم۔

(۶) اس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے۔

(۷) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

بعد کے زمانوں میں راویوں کی تعداد بڑھتی ہی چلی گئی۔^(۱)

تواتر العمل

یہ ہے کہ ہر زمانہ میں عمل کرنے والوں کی تعداد اتنی رہی ہو کہ ان کا جھوٹ یا خطا پر متفق ہونا محال ہو، اگرچہ اس کی سند محفوظ نہ ہو، مثلاً: ارکانِ صلوٰۃ کی ترتیب اور تعدادِ رکعات، تواتر العمل سے ثابت ہوئی ہیں۔

تواتر الطبقة

یہ ہے کہ ہر زمانے کے لوگ نسلاً بعد نسل کسی بات کو مانتے چلے آئے ہوں، جیسے یہ علم کہ قرآن کریم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی کتاب قرار دیا ہے، نیز تمام آیات قرآنیہ کا تواتر بھی اسی قبیل سے ہے۔

تواتر القدر المشترك

یہ ہے کہ کسی واقعہ کی تفصیل میں اگرچہ لوگوں کا اختلاف رہا ہو، لیکن اس واقعہ کے کسی خاص جزء پر اتنے لوگ ہر زمانہ میں متفق رہے ہوں کہ ان کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، مثلاً: حاتم طائی کے بارے میں کوئی کہے کہ: اس نے سو اونٹ صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنے لاکھ دینار صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنی بکریاں صدقہ کیں، کوئی کہے: اتنے کپڑے دیئے، کوئی کہے: اتنی زمین دی، تو تعینِ عطاء میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن اتنی بات پر یہ سب خبریں متفق ہیں کہ حاتم طائی نے بہت مال دیا، جو اس کی سخاوت کی دلیل ہے، پس اتنی بات تواتر القدر المشترك سے ثابت ہوگئی۔ تواتر کی اس چوتھی قسم کو ”تواتر معنوی“ بھی کہتے ہیں، تواتر کی ان چار قسموں میں سے ہر ایک سے علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے، دین کی جو بات ان چار قسموں میں سے کسی ایک سے^(۱) ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے۔

اقل عدد فی التواتر

تواتر کے لئے قولِ راجح یہی ہے کہ کوئی خاص عدد مقرر نہیں، بلکہ مدار اس پر ہے کہ

(۱) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۳، ۱۴۔

(۲) خواہ فرض ہو یا سنت، یا مستحب یا مباح، چنانچہ سواک کے عنداشرع مطلوب ہونے کا انکار کفر ہے، کیونکہ یہ

تواتر سے ثابت ہے۔ (ارشاد القاری ص: ۱۱۵، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۴)۔ من الأستاذ حفظہم اللہ۔

ایسا عدد ہو کہ اس کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، چنانچہ روایت کرنے والوں کے حالات کے اعتبار سے یہ عدد مختلف ہو سکتا ہے، مثلاً: کوئی خبر عشرہ مبشرہ روایت کریں اور ان سے بیس تابعین روایت کریں، تو اس سے ”علم ضروری“ حاصل ہو جائے گا، عشرہ مبشرہ سے اگر دس تابعین روایت کریں تو علم ضروری حاصل نہ ہوگا، (قالہ الغزالی فی المستصفیٰ) ^(۱) حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی خاص عدد کو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ علم ضروری کو مستلزم ہے، بلکہ جب علم ضروری حاصل ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدد تواثر کا ہے۔

تعریف الایمان عند المحدثین

متکلمین کے نزدیک ایمان کی تعریف اُپر بیان ہوئی، اور ”مسئلہ اُولیٰ“ میں بھی تفصیل سے بیان ہو چکی ہے، جمہور محدثین و امام مالک و امام شافعی کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے:-

”هو التصديق بالجنان والاقراء باللسان والعمل بالأركان.“

تعریفوں کے اس اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک نعوذ باللہ اعمال اسی طرح جزء ایمان ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کے نزدیک، جس سے لازم آتا ہے کہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک بھی دائرۃ اسلام سے خارج اور مخلد فی النار ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک مُخَلَّد فی النار نہیں اور ایمان بغیر عمل کے بھی وجود میں آجاتا ہے، اور خلود فی النار سے بچا لیتا ہے، اگرچہ دخول فی النار سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔

حقیقت میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کے درمیان یہ اختلاف محض تعبیر کا ہے، اور حقیقت میں ان کے درمیان ماہیت ایمان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ محدثین کے نزدیک مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں، اور متکلمین کے نزدیک اعمال صالحہ یا سینہ غیر مؤثر نہیں، دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اعمال سینہ سبب عقاب ہیں اور اعمال صالحہ موجب ثواب، اور نفس تصدیق ”منجی من الخلود فی النار“ ہے، اور ”تصديق مع

(۱) المستصفیٰ ج: ۱ ص: ۸۸، ۸۹۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح نخبۃ الفکر ص: ۱۰۔

(۲) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۷۔

العمل الصالح ومع اجتناب الكبائر مُنْجِي مِنَ الدَّخُولِ فِي النَّارِ“ ہے، چنانچہ امام رازیؒ، امام غزالیؒ، ملا علی قاریؒ اور حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہم نے فریقین کے اس اختلاف کو نزاع لفظی قرار دیا ہے۔^(۱)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایسے اکابر علماء محققین کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ نزاع لفظی میں اُلجھے رہے، جبکہ نزاع لفظی کوئی معقول کام نہیں۔

جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعبیر کا یہ اختلاف اپنے اپنے مخاطبین کے مختلف حالات سے پیدا ہوا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور متقدمین متکلمین کے پیش نظر معتزلہ اور خوارج کا ردّ تھا، امام ابوحنیفہؒ کو خوارج اور معتزلہ سے مناظروں کی بھی نوبت آئی، (کذا فی فتح الملہم)^(۲) جو اعمال کو ایمان کا جزء و ماہیت قرار دیتے تھے، ان پر ردّ کرنے کے لئے سدّ ذریعہ کے طور پر امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی کہ جس میں معتزلہ اور خوارج کے مذہب کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ جس طرح کی جزئیت کے مدعی معتزلہ اور خوارج تھے، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین نے اس کا انکار کیا)۔ اور ایمان کی تعریف میں اعمال کا بالکل ذکر نہیں کیا۔ اور محدثین مثلاً: امام بخاریؒ وغیرہ کے پیش نظر مرجئہ کا جو فتنہ پھیلا ہوا تھا اس کا ردّ کرنا تھا، ان کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی جس میں مرجئہ کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ مرجئہ جس طرح کی بساطت ایمان (ایمان کے بسیط یعنی غیر مرکب ہونے) کے مدعی تھے، محدثین نے اس کا انکار کیا)۔

محدثین نے اعمال کی اہمیت کو مرجئہ کے مقابلے میں واضح کرنے کے لئے اعمال کو جزء ایمان کہا، مگر ان کی مراد یہ تھی کہ اعمال ایمان کے لئے ایسے جزء ہیں کہ ان کے بغیر پورا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جیسے پتوں، پھول، پھل اور شاخ کے بغیر درخت کا مقصود پورا حاصل نہیں ہوتا، لیکن ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہو جاتا، برخلاف اس کے کہ اگر جڑ ہی نہ رہے تو درخت معدوم ہو جاتا ہے، پس محدثین کے نزدیک تصدیق بمنزلہ جڑ کے ہے اور اس کے انعدام سے ایمان بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے، اور اعمال صالحہ شاخوں کی طرح ہیں، کہ ان کے معدوم

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام الرازیؒ ج: ۲ ص: ۲۶، ۲۵ و عمدة القاری ج: ۱

ص: ۲۷۵ باب الايمان وقول النبي بنی الاسلام علی خمس۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۳۵، ۴۳۶۔

ہو جانے سے درخت بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ بلاشبہ سر اور ہاتھ پاؤں انسان کے اجزاء ہیں، لیکن ہاتھ پاؤں کٹ جانے کے باوجود انسان موجود رہتا ہے، لیکن اگر سر کاٹ دیا جائے تو انسان بالکلیہ معدوم ہو جاتا ہے، (کذا فی فتح الملہم) ^(۱)

خلاصہ یہ کہ محدثین و متکلمین کی تعریفوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ اس طرح باآسانی رفع کیا جاسکتا ہے، کہ یوں کہا جائے کہ متکلمین نے ایمان کی مجرد ماہیت کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے مجرد ماہیت کی نہیں، بلکہ ایمان اور اس کے مقتضیات و آثار و ثمرات کے مجموعے کی تعریف کی، دوسرے لفظوں میں متکلمین نے ”ایمان منجی من الخلود فی النار“ کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے ”ایمان منجی من الدخول فی النار“ کی۔

المسئلة الثالثة

الایمان یزید وینقص أم لا؟

قرآن و سنت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اقوال سلف میں بھی اس کی صراحت ہے، اور عامۃ المحدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے، جمہور محدثین کا استدلال ان آیات سے ہے:-

۱- وَإِذَا تَلَّيْتَ عَلَيْهِمْ آيَتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ^(۲)

۲- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ^(۳)

۳- وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا. ^(۴)

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں:-

۱- الایمان یزید ولا ینقص. ^(۵)

(۲) الأنفال آیت: ۲۰۔

(۱) ج: ۱ ص: ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۳) التوبة آیت: ۱۲۳۔

(۳) الفتح آیت: ۴۰۔

(۵) کفاية الطالب ج: ۱ ص: ۱۲۵ و الثمر الدانی شرح رسالة القیروانی ص: ۲۰۔

(۱)

۲- الایمان یزید وینقص.

(۲)

۳- الایمان یزید وتوقف عن النقصان.

امام ابوحنیفہؒ، امام الحرمینؒ اور علمائے متکلمین سے منقول ہے کہ: "الایمان لا یزید ولا ینقص." (۳)

بظاہر یہ قول مذکورہ بالا نصوص قرآنیہ اور اقوال سلف کے خلاف ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف بھی جزئیات اعمال کے اختلاف پر متفرع ہے، وہ اختلاف بھی تعبیر کا تھا جو مخاطبین کے حالات کے اختلاف پر مبنی تھا، یہ اختلاف بھی تعبیر ہی کا ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے اسے بھی نزاع لفظی قرار دیا ہے، کیونکہ اعمال کو اگر جزء ایمان قرار دیا جائے تو لامحالہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوگی، اور اگر محض تصدیق قلبی کو ایمان قرار دیا جائے تو اعمال کی کمی بیشی سے حقیقت ایمان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصدیق جو ایمان میں معتبر ہے، اگر اس میں ذرا بھی کمی ہوگی تو یا وہ ظن ہوگا یا شک یا وہم، اور یہ تینوں درجے کفر کے ہیں، ایمان کے نہیں، اس لئے ایمان بمعنی تصدیق میں کمی بیشی ممکن نہیں۔

چنانچہ ہر دو فریق کے اقوال کے درمیان اس طرح تطبیق کی جائے گی کہ جو حضرات زیادت و نقصان کے قائل ہیں وہ نفس تصدیق میں کمی بیشی کے قائل نہیں، بلکہ تصدیق پر مرتب ہونے والے آثار و ثمرات مثلاً قوۃ ایمان، حلاوت ایمان، جوش ایمان، بصیرت ایمانی، فراست ایمانی اور توکل و صبر و استقامت و تسلیم و تفویض وغیرہ میں کمی بیشی کے قائل ہیں، اور جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں، وہ ایمان پر مرتب ہونے والے مقتضیات اور آثار و ثمرات کی زیادت و نقصان کے منکر نہیں، بلکہ مجرد ماہیت ایمان میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: السنة لأبى بكر الخلال ج: ۳ ص: ۶۰۸، ۱۰۱۲، وحلیۃ الأولیاء ج: ۶ ص: ۳۲۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الطبقات الکبریٰ ج: ۳ ص: ۴۳۹، وتحفة الأحوذی ج: ۷ ص: ۲۹۷، والتمہید ج: ۹ ص: ۲۸۲، وکفاية الطالب ج: ۱ ص: ۱۲۵۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۳۶، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: الفقہ الاکبر ص: ۲۰، والتمہید لابن عبدالبر ج: ۹ ص: ۲۳۸، والکوکب الأزهر شرح الفقہ الاکبر للامام الشافعیؒ ص: ۱۲۵، وابوحنیفۃ واراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیۃ ص: ۲۸۱، ۲۷۳، وکتاب الارشاد لإمام الحرمین ص: ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۴) ابوحنیفۃ واراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیۃ ص: ۲۸۰۔

حنفیہ و متکلمین کی طرف سے ان آیات کی توجیہ جن سے زیادت و نقصان ثابت ہوتا ہے، مندرجہ ذیل طریقوں سے کی جاتی ہے:-

۱- پہلی توجیہ یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک ایمان مُنجی، دوسری ایمان مُعلیٰ، ایمان مُنجی وہ ہے جو خلود فی النار سے مانع ہے، دُخول فی النار سے مانع نہیں، یہ درجہ مجرد تصدیق کا ہے، جو ماہیتِ ایمان ہے۔ اور ایمان مُعلیٰ وہ ہے جو دُخول فی النار سے بھی مانع ہے اور رفع درجات کا بھی موجب ہے، یعنی ”ایمان مع العمل الصالح“، پس قسم اوّل میں کمی بیشی ممکن نہیں، اور قسم ثانی میں اعمال کی کمی بیشی سے کمی بیشی ہوگی، تو آیات قرآنیہ میں جہاں زیادت و نقصان ثابت ہوتی ہے اس سے مراد قسم ثانی ہے نہ کہ قسم اوّل۔^(۱)

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کی ماہیت ہے حیوانِ ناطق، جو ایک صحیح اور تندرست انسان پر بھی صادق آتی ہے، اور ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان پر بھی، اعضاء کی کمی بیشی سے اس ماہیت میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی، لیکن اگر اجزاء عرفیہ (یعنی اعضاء) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو بلاشبہ اعضاء کی کمی بیشی سے انسان میں کمی بیشی ہوتی ہے، جس کے دو ہاتھ ہیں وہ یقیناً اس شخص کے مقابلے میں زائد ہے جس کا صرف ایک ہاتھ ہے، لیکن یہ کمی بیشی حقیقتِ انسانیہ کی کمی بیشی نہیں، بلکہ اس حقیقت پر متفرع ہونے والی اشیاء کی کمی بیشی ہے۔

۲:- دوسری توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ ایمان کی کمی بیشی سے مراد اس کے انوار و برکات کی کمی بیشی ہے، جو اعمال ہی کی کمی بیشی سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص نماز اور تمام فرائض و واجبات کا پابند ہے اور گناہوں سے بچتا ہے، اور دوسرا ان خوبیوں سے بالکل محروم ہے، حقیقتِ ایمانیہ تو ان دونوں میں مساوی طور پر موجود ہے، لیکن اس حقیقت پر مرتب ہونے والے آثار و برکات دونوں میں بہت متفاوت ہیں، جو فرائض و واجبات کا پابند ہے اس کو طمانیتِ قلب اور انشراحِ صدر زیادہ حاصل ہے، اور دوسرے میں یہ چیزیں کم ہیں۔^(۲)

۳:- تیسری توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہؒ سے منقول ہے، یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایمانِ مجمل اور ایمانِ مفصل، ایمانِ مجمل تو مثلاً یہ ہے کہ اتنی بات پر اصولی طور پر ایمان لائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات برحق ہیں۔ اور ایمانِ مفصل یہ ہے

(۱) الفقہ الاکبر ص: ۷۸۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۳۸ و ابوحنیفہ و ارأؤہ فی العقیدۃ الاسلامیہ ص: ۲۷۹۔

کہ جو جو تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمارے علم میں آتی جائے، ہم اس پر الگ الگ ایمان لاتے جائیں، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں کہیں زیادتی ایمان مذکور ہے اس سے مراد ایمانِ تفصیلی کی زیادتی ہے۔^(۱) مثلاً ایک شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی صرف سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، دوسرے شخص کے علم میں دو سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا ایمان کم ہے اور دوسرے کا ایمان زیادہ ہے، مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ماہیتِ ایمان کی کمی بیشی نہیں، بلکہ مؤمن بہ کی کمی بیشی ہے۔^(۲)

اور یہ توجیہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ آپ تو زیادت و نقصان کے منکر ہیں، حالانکہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ^(۳)

آپؐ نے جواب دیا: ”آمنوا بالاجمال ثم بالتفصيل۔“^(۴)

یعنی صحابہ کرامؓ پہلے قرآن کریم پر اجمالاً ایمان لائے، پھر جو جو آیت نازل ہوتی گئی اور ان کے علم میں آتی گئی اس پر الگ الگ بھی ایمان لائے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایمان میں زیادت و نقصان مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے، ماہیتِ ایمان کے اعتبار سے نہیں، یعنی کمی بیشی ماہیتِ ایمان میں نہیں ہوتی بلکہ مؤمن بہ میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم۔

المسئلة الرابعة

مُلْحِدِينَ کی تکفیر

کسی شخص کو مسلم یا کافر قرار دینے کا مدار ایمان کی اُس ماہیت پر ہے جو ہم مسئلہ اُوُلٰی کی تفصیل میں بیان کر چکے ہیں، اور مسئلہ ثانیہ میں جو بحثیں آئی ہیں ان سے حقیقتِ ایمان کی اور زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے، ایمان کی جو تعریف ہم نے مسئلہ اُوُلٰی میں بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ”لَا يَمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً“ یعنی دین کی جن باتوں کا ”علم ضروری“ حاصل ہو جائے (جن کو ”ضروریاتِ دین“ بھی کہا جاتا ہے) ان سب کو ماننا

(۲) الفقه الأكبر ص: ۷۸۔

(۱) حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۶۶۔

(۳) فضل الباری ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۴) التوبة آیت ۱۳۳۔

ایمان ہے، اور ان باتوں میں سے کسی ایک کا انکار بھی کفر ہے۔^(۱) حاصل اس کا یہ ہے کہ مؤمن ہونے کے لئے ”ایجاب کفی“ ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے ”سلب جزئی“ کافی ہے، ”سلب کفی“ ضروری نہیں، یہ ایک اہم قاعدہ ہے جسے یاد رکھنا چاہئے، یعنی مؤمن ہونے کے لئے تمام ضروریات دین کو ماننا ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے تمام ضروریات دین کا انکار ضروری نہیں، بلکہ ان میں سے کسی ایک بات کا انکار بھی کافر ہونے کے لئے کافی ہے۔

اہل قبلہ کی تکفیر

جب مذکورہ بالا قاعدہ کی بناء پر ملحدین میں سے کسی کی تکفیر کی جاتی ہے تو وہ اعتراض کرتے ہیں کہ اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں، اور ہم اہل قبلہ ہیں یعنی قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں، لہذا ہماری تکفیر جائز نہیں، اور دلیل میں ”شرح مقاصد“ کی اس عبارت کو پیش کرتے ہیں^(۲) جو ”المنتقی“ سے منقول ہے^(۳) کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: ”لا نکفر أحدًا من أهل القبلة۔“ اس کے دو جواب ہیں:-

۱- ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس اطلاق کے ساتھ ہرگز ثابت نہیں، شرح مقاصد میں ”منتقی“ کی پوری عبارت نقل نہیں کی گئی، پوری عبارت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:-
لا نکفر أحدًا من أهل القبلة بذنب۔

اور ”ذنب“ سے مراد غیر کفر ہے، ”کما هو العرف في الشريعة“، جس کا حاصل یہ ہے کہ ارتکاب کبیرہ کے باعث ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے، خلافًا للخوارج۔ ”بذنب“ کی قید کے ساتھ یہی جملہ حضرات امام شافعیؒ اور سفیان بن عیینہؒ سے بھی منقول ہے، نیز علامہ قونویؒ نے ”شرح عقیدۃ طحاویہ“ میں، امام طحاویؒ نے ”المعتصر فی تفسیر الفرقان“ میں، امام غزالیؒ نے ”الاقتصاد“ میں، اور ابن امیر الحاجؒ نے ”شرح التحرير“ میں ”بذنب“ کی قید صراحتاً

(۱) إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا حَدِيثَ عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ وَلَا يَعْرِفُ حَدُودَهُ فَإِنَّهُ إِذَا أَنْكَرَ مِنْهَا شَيْئًا جَهْلًا بِهِ لَمْ يَكْفُرْ. (من الأستاذ حفظهم الله تعالى).

(۲) شرح المقاصد ج: ۵ ص: ۲۲۸، وأيضًا شرح العقيدة الطحاوية للميداني ص: ۱۰۹۔

(۳) اور تمام اہل سنت والجماعۃ کا اس پر اتفاق ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۵۶) (من الأستاذ حفظهم الله).

ذکر کی ہے، اور ”شرح التحریر“ میں امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ قول بھی اسی قید کے ساتھ ”المنتقى“ سے نقل فرمایا ہے۔^(۱) غرض یہ کہنا کہ ”اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کے منکر ہو جائیں“ کسی امام کے قول سے ثابت نہیں، سب اس پر متفق ہیں کہ ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک چیز کا منکر بھی کافر ہے^(۲) اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا ہو اور کتنا ہی عبادت گزار ہو، ہاں اہل قبلہ کی تکفیر محض ارتکابِ کبیرہ کی بناء پر نہیں کی جائے گی، اور یہ وہی بات ہے جو ”سنن أبی داؤد“ میں حضرت انسؓ سے منقول ہے کہ:-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلثٌ من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا اله الا الله ولا نكفره بذن ولا نخرجه عن الاسلام بعمل.^(۳)

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ”اہل قبلہ“ کا لفظ علمِ کلام کی اصطلاح ہے، اس کے محض لغوی معنی مراد نہیں، بلکہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کا ماننے والا ہو اصطلاح میں اُسی کو ”اہل قبلہ“ کہا جاتا ہے، چنانچہ اصطلاحِ علمِ کلام میں جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک کا منکر ہو، اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا ہو اور بہت عبادت گزار بھی ہو، اس کو ”اہل قبلہ“ نہیں کہا جائے گا۔ ”شرح المقاصد“،^(۴) ”رد المحتار“،^(۵) ”البحر الرائق“،^(۶) ”الاحکام للامدی“،^(۷) ”الكشف للبرزدوی“،^(۸) ”نبراس“^(۹) شرح ”شرح العقائد النسفية“، اور

(۱) الفقه الأكبر ص: ۲۰ میں بھی ”ذنب“ کی قید مذکور ہے۔

(۲) مسیلمہ کذاب اور اس کی جماعت کو کافر و مرتد قرار دے کر ان سے جہاد کرنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اس کی واضح شہادت ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) سنن أبی داؤد، کتاب الجہاد، رقم الحدیث: ۲۵۲۹۔ وکذا فی سنن البیہقی ج: ۹ ص: ۱۵۶۔ وکذا فی مسند أبی یعلیٰ ج: ۷ ص: ۲۸۷، رقم الحدیث: ۲۳۱۱۔

(۴) شرح المقاصد ج: ۵ ص: ۲۲۸۔

(۵) رد المحتار، مطلب البدعة خمسة أقسام ج: ۱ ص: ۵۶۱۔

(۶) البحر الرائق ج: ۱ ص: ۶۱۳، باب الامامة۔

(۷) الاحکام للامدی ج: ۲ ص: ۸۵، القسم الثاني فی شرائط وجوب العمل بخبر واحد۔

(۸) كشف الأصول للبرزدوی ج: ۳ ص: ۲۳۸۔

(۹) النبراس ص: ۳۲۲۔

”شرح الفقہ الاکبر“^(۱) لعلی القاری، غرض علمِ کلام، فقہ اور اصولِ فقہ کی مستند ترین کتب میں اہل قبلہ کے یہ اصطلاحی معنی صراحۃً بیان کئے گئے ہیں، اور یہ اصطلاح دراصل ایک حدیث مرفوعہ سے مأخوذ ہے جسے بخاری^(۲) وغیرہ نے روایت کیا ہے:-

عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شهد أن لا اله الا الله، وصلى صلواتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما للمسلم وعليه ما على المسلم.^(۳)

اس حدیث میں چار ضروریاتِ دین کا ذکر کیا گیا ہے، مگر مقصود ان چار میں منحصر نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جو تمام ضروریاتِ دین کو مانتا ہو وہ مسلمان ہے، اور ان چار کو مثال کے طور پر ذکر کیا گیا کہ یہ عامۃ المسلمین میں بھی غایتِ درجہ کی شہرت رکھتے ہیں، کیونکہ علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس کی ہم معنی دوسری حدیثیں اطاعتِ امیر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ امیر خواہ کتنا ہی بدکار ہو جب تک وہ ضروریاتِ دین کا انکار نہ کرے اسے کافر قرار نہ دو اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرو، چنانچہ ان احادیث کے آخر میں یہ استثناء بھی مذکور ہے کہ:-

”إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَّاحًا فِيهِ عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ بَرَهَانٌ“^(۴)

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص کلمہ طیبہ پڑھتا ہو، نماز پڑھتا ہو، استقبالِ قبلہ کرتا اور مسلم کے ذبیحہ کو حلال کہتا ہو، مگر وہ کسی ایسے قول یا فعل کا مرتکب ہے جو کفرِ صریح ہو تو بعض حدیث

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص: ۴۳۷، ۴۳۸۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب فضل استقبال القبلة، رقم الحدیث: ۳۹۳۔

(۳) نیز علامہ نوویؒ نے شرحِ مسلم (ج: ۱ ص: ۳۹) میں خطابی سے یہ حدیث بھی نقل فرمائی ہے: ”وفی رواية انس: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمدًا عبده ورسوله وأن يستقبلوا قبلتنا وأن يأكلوا ذبيحتنا وأن يصلوا صلواتنا، فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دمائهم وأموالهم الا بحقها، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.“ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیح مسلم میں ہے، اس میں ”حتى يشهدوا أن لا اله الا الله“ کے بعد یہ اضافہ بھی ہے کہ: ”ويؤمنوا بي وبما جئت به.“ (صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۵۶۰، مع فتح الملہم)۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب الامارۃ ج: ۲۔

اس کو مسلمان نہیں کہا جائے گا۔

کافر کی سات قسمیں

- ۱- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
- ۲- اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔
- ۳- تعددِ آلہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
- ۴- کسی منسوخ دینِ سماوی کا قائل ہو تو کتابی ہے، کالیہود والنصارى۔
- ۵- جو زمانے کو حوادث کا موجد مانتا اور اس کے قدم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔
- ۶- جو جوہرِ صانع کا منکر ہو وہ معطل ہے، اسے ماوی بھی کہتے ہیں۔
- ۷- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔^(۱)

”زندیق“ مُعَرَّب ہے فارسی لفظ ”زندیک“ کا، اور زندیک منسوب ہے ”زند“ کی طرف، اور ”زند“ ایک کتاب کا نام ہے جو مزدک نے شاہِ فارس ”قباد“ کے زمانے میں لکھی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ یہ کتاب زرتشت کی تعلیمات پر مبنی ہے، زرتشت کو مجوسی ”نبی“ مانتے تھے، چونکہ مزدک نے اپنے باطل نظریات کو اپنی کتاب ”زند“ میں زرتشت کی طرف منسوب کیا تھا، اس مناسبت سے ہر ایسے شخص کو ”زندیق“ کہا جانے لگا جو اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرے، یعنی اسلام کی طرف منسوب کرے۔^(۲)

مُؤَوِّل کی تکفیر

اہل علم میں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ ”المؤَوِّل لَا يُكْفَر“، یعنی جو شخص کسی نصِ قطعی مثلاً آیتِ قرآنیہ کے حق ہونے کا انکار نہیں کرتا، لیکن اس کے معنی میں غلط تاویل کرتا ہے، تو وہ گنہگار ہے مگر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

(۱) زندیق کو ”ملحد“ بھی کہتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ”إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا، أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ“۔

عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: ”سيكون في هذه الأمة مسخ، ألا وذلک فی مکذبین بالقدر والزندقية“۔ أخرجه الامام أحمد في مسنده ۲: ۷ ص ۱۰۸، وقال في الخصائص: سنده صحيح. (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۰) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اکفار الملحدین ص: ۱۲، ۱۳۔

لیکن یہ قاعدہ جس عموم اور اطلاق کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اتنا عام اور مطلق نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ کسی بھی طہ اور زندگی کی تکفیر نہ ہو اگرچہ وہ پورے قرآن کریم کے مطالب کو بالکل بدل ڈالے، نماز سے مراد ”ناج“ لے لے، روزہ سے مراد ”کھانا پینا“، زکوٰۃ سے مراد ”سوڈ“، رسول سے مراد ”اپنی ذات“، اور اللہ سے مراد ”آسمان“ یا ”مادہ“، اور پھر بھی وہ مؤمن رہے۔

اسی طرح مثلاً قادیانی، آیت قرآنیہ: ”وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ“ کو تو حق مانے مگر یہ تاویل کرے کہ ”خاتم النبیین“ سے مراد ”أفضل النبیین“ ہے، ظاہر ہے کہ یہ تاویل مانع عن التكفير نہیں، کیونکہ اس طرح تو ہر طہ اور زندگی کوئی نہ کوئی نام نہاد تاویل کرتا ہی ہے، چنانچہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے اپنی کتاب ”اکفار الملحدين“^(۱) میں متقدمین و متاخرین کے کثیر التعداد اقتباسات اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس قاعدے میں تفصیل ہے۔

وہ یہ کہ تکفیر کے مسئلہ کا اصل مدار ایمان و کفر کی اُسی ماہیت پر ہے جو ہم اوپر بتا کر آئے ہیں، یعنی ”تصدیق ما غلیم من الدین ضرورۃ“ ایمان ہے، اور ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی منکر کافر ہے، اور ”المؤول لا یُکفر“ مذکورہ بالا قاعدے کے ساتھ مقید ہے، یعنی مؤول کی تاویل کو دیکھا جائے گا کہ وہ ”ما غلیم من الدین ضرورۃ“ کے خلاف ہے یا نہیں؟ اگر خلاف ہوگی تو بلاشبہ اس مؤول کی تکفیر کی جائے گی۔^(۲)

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً قرآن حکیم اپنی نظم کے اعتبار سے تو پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے، یعنی یہ علم درجہ ضرورۃ تک پہنچا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کلام الہی قرار دیا ہے، مگر اس کے بعض الفاظ و آیات کے معانی تو اتر سے ثابت ہیں اور بعض کے معانی تو اتر سے ثابت نہیں، پس اگر کوئی شخص کسی آیت کو حق مانتے ہوئے اس کے ایسے معنی بیان کرے جو تواتر کے خلاف ہوں تو کافر ہو جائے گا، مثلاً ”خاتم النبیین“ قرآن میں جس طرح

(۱) اکفار الملحدين ص: ۴۴، ۴۵، نیز ملاحظہ فرمائیے: ”قانون التأویل“ للإمام الغزالی (جزء من مجموعة رسائل للإمام الغزالی).

(۲) اور ایسی ہی تاویل کو ”تحریف“، ”الحاد“ اور ”زندقہ“ کہا جاتا ہے، جو درحقیقت تکذیب ہے، اور ایک قسم کا نفاق ہے۔ (ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۱ تا ۳۳) (من الأستاذ حفظهم الله).

لفظاً متواتر ہے، معنی بھی متواتر ہے، اب اگر کوئی اس کے معنی ”أفضلُ النبیین“ بیان کرے تو یہ تواتر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس مؤول کی تکفیر کا موجب ہوگا، اور اگر مؤول کے بیان کردہ معنی تواتر کے خلاف نہ ہوں۔ اگرچہ فی نفسہ غلط ہوں۔ تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ ”ما عَلِمَ من الدین ضرورۃً“ کا منکر نہیں، ہاں! اسے من مانی تاویل کا گناہ ہوگا۔

تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود

تکفیر کا فتویٰ دینا بڑی نازک ذمہ داری کا کام ہے، اس میں کڑی احتیاط لازم ہے، کیونکہ اگر کوئی فاسق فاجر یا بدعتی نفس الامر میں کافر نہ ہو اور اس پر بے احتیاطی سے کفر کا فتویٰ لگا دیا جائے تو یہ سخت گناہ ہے، اور خود تکفیر کرنے والے پر اس کا وبال آتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ”کتاب الایمان“ میں اس سلسلے کی احادیث آپ پڑھیں گے۔

چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ کسی شخص کے کلام میں اگر کثیر احتمالات کفریہ معنی کے ہوں اور ایک احتمال ایسے معنی کا بھی ہو جو کفر نہیں تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، فتاویٰ عالمگیری میں بھی اس کی صراحت ہے،^(۱) مثلاً کسی شخص نے کوئی جملہ بولا اس کے سو معنی ہو سکتے ہیں، ننانوے معنی ایسے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنی ”ما عَلِمَ من الدین ضرورۃً“ کے منافی اور کفر ہے، لیکن ایک ایسے معنی کا احتمال بھی اس جملہ میں ہے جو ”ما عَلِمَ من الدین ضرورۃً“ کے خلاف نہیں تو قائل کی تکفیر جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے وہی معنی جو کہ کفر نہیں، مراد لئے ہوں۔

لیکن اس قاعدے کو سمجھنے میں بھی بعض لوگ غلطی کر جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قادیانیوں اور منکرین حدیث کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی کوئی نہ کوئی ایسی تاویل کی جاسکتی ہے جس سے وہ کلام حد کفر سے نکل جائے۔

خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قاعدہ بھی علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ متکلم سے اس کے معنی مراد معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہے، مثلاً وہ مرجائے، یا ایسی جگہ ہو جہاں سے رابطہ کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں بلاشبہ اس کے کلام میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، یعنی حتی الامکان اس کی ایسی تاویل کی جائے گی، (یعنی اس کے کلام کے ایسے معنی

مراد لئے جائیں گے) کہ وہ حدِ کفر سے نکل جائے، بشرطیکہ اس کلام میں ایسے معنی کا احتمال موجود ہو، اگرچہ وہ احتمال بعید اور ضعیف ہو، اور اسے کافر نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے وہی معنی مراد لئے ہوں، لیکن جب متکلم خود ہی اپنی مراد واضح کر چکا ہو اور وہ مراد ”ما عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرْوَةً“ کے خلاف ہو، تو بلاشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اپنی طرف سے اس کے کلام میں تاویل نہیں کی جائے گی،^(۱) اور اگر اس نے اپنے کلام کی خود تفسیر نہیں کی، تو اس سے اس کی مراد پوچھی جائے گی، اگر اس نے ایسے معنی بیان کئے جو ضروریاتِ دین کے خلاف ہیں تو تکفیر کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ عالمگیریہ کی مندرجہ ذیل عبارت میں بھی یہ تفصیل موجود ہے:-

اذا كان فى المسئلة وجوه (أى احتمالات. رفيع) توجب الكفر
ووجه واحد يمنع، فعلى المفتى أن يميل الى ذلك الوجه، ألا اذا
صرح بإعادة توجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ.^(۲)

ہر کلمہ کفر بولنے والا کافر نہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کتبِ فقہ میں جو الفاظ ”کلماتِ کفریہ“ کے نام سے بیان کئے جاتے ہیں، ان کا حاصل صرف یہ ہے کہ ان کلمات سے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نکلتا ہے، یہ مطلب ہر گز نہیں کہ جس شخص کی زبان سے یہ کلمات نکلیں اس کو بے سوچے سمجھے اور بغیر تحقیق مراد کے کافر کہہ دیا جائے، جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کی مراد وہی معنی و مفہوم ہیں جو کافرانہ عقیدہ ہے اس کی تکفیر جائز نہیں، فقہاء کرام نے اس کی جگہ جگہ صراحت فرمائی ہے۔^(۳)

جن ناواقف لوگوں نے ان کلمات ہی کو فیصلہ کا مدار بنالیا اور تکفیر بازی شروع کر دی ہے وہ سخت غلطی پر ہیں جو انتہائی خطرناک ہے۔^(۴)

(۱) کیونکہ یہ ”توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل“ ہوگی جو بالاتفاق باطل ہے۔ (رفیع)

(۲) ج: ۲ ص: ۲۸۳۔ (۳) دیکھئے: ”ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں“ ص: ۶۸، ۶۹۔

(۴) قال الغزالی فی کتابہ ”الفرقة بین الاسلام والزندقة“: ”ولا ينبغي أن نطن أن التكفير ونفيه يدرك قطعاً فى كل مقام، بل التكفير حكم شرعى (الى قوله) فماخذہ كماخذ سائر الأحكام الشرعية، تارة يدرك بيقين وتارة بظن غالب وتارة يتردد فيه، فمهما حصل التردد فالتوقف فى التكفير أولى، والمبادرة الى التكفير انما يغلب على طابع من يغلب عليه الجهل.“ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۹) (من الأستاذ حفظهم الله تعالى)۔

تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید

تکفیر میں یہ احتیاطیں اس لئے ضروری ہیں کہ اس میں بے احتیاطی سے بسا اوقات خود تکفیر کرنے والے کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے، صحیح مسلم^(۱) میں ہے کہ:

عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا أکفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما (وفی رواية) أیما امرئ قال لأخیه "کافر" فقد باء بها أحدهما، ان کان کما قال، والأرجعت علیہ.

وفی رواية لأبسی ذر: ومن دعا رجلا بالكفر أو قال "عدو الله" وليس كذلك إلا حار علیہ.

قال النووی رحمہ اللہ تعالیٰ فی حدیث ابن عمر عنہ: جاء فی رواية لأبسی عوانة فی کتابہ "المخرج علی صحیح مسلم" فان کان کما قال، والأفقد باء بالكفر. وفی رواية: إذا قال لأخیه "یا کافر" وجب الکفر علی أحدهما.^(۲)

ان روایات کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو کافر کہے گا، کفر یا تکفیر اس کی طرف لوٹ جائے گی، لہذا تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

مگر اس حدیث پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہو، وہ اگر کسی مسلمان کو کافر کہہ دے تو یہ کہنا گناہِ عملی تو ضرور ہے مگر کفر نہیں، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، پھر اس پر کفر لوٹنے کا کیا مطلب ہے؟ اسی اشکال کی وجہ سے علامہ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ:-

هذا الحدیث مما عدّه بعض العلماء من المشکلات من حیث ان ظاہرہ غیر مراد، وذلك ان مذهب أهل الحق أنه لا یکفر المسلم

(۱) کتاب الایمان، باب "بیان حال ایمان من قال لأخیه المسلم یا کافر" ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۲) ج: ۱ ص: ۵۷۔

بالمعاصی كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه كافر من غير اعتقاد بطلان
دين الإسلام۔^(۱)

اسی اشکال کی بناء پر بعض علماء نے اس کو تہدید و تخویف پر محمول کیا ہے کہ مُکَفِّر پر کفر
لوٹنے سے حقیقی کفر مراد نہیں (بلکہ کفر ذُوْن کفر مراد ہے)، جیسے ترک صلوٰۃ پر ”فقد کفر“
کے الفاظ بطور تہدید کے آئے ہیں۔^(۲) (اور مطلب یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ بھی ایک قسم کا کفر ہے، یہ
اور بات ہے کہ کفر کی اس قسم سے آدمی دائرۃ اسلام سے خارج نہیں ہوتا)۔
اور ایک تاویل علامہ نوویؒ نے یہ نقل فرمائی ہے کہ:-
معناه فقد رجع علیہ تکفیرہ۔^(۳)

یعنی مکفر پر کفر نہیں لوٹتا، بلکہ تکفیر لوٹتی ہے، یعنی مسلمان کو کافر کہنے کا حاصل یہ ہوتا
ہے کہ کافر کہنے والا گویا خود اپنی تکفیر کر رہا ہے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کی تکفیر کی ہے جو عقیدہ
کے اعتبار سے اسی جیسا ہے، پس گویا اس نے خود اپنی ہی تکفیر کر دی۔

اور ایک توجیہ ہمارے حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”ایمان و کفر
قرآن کی روشنی میں“ (ص: ۷۱) میں ”شرح مشکل الآثار“^(۴) سے نقل فرمائی ہے اور علامہ ابن
وزیر الیمانی نے اپنی کتاب ”ایثار الحق علی الخلق“ (ص: ۳۹۱) میں امام غزالیؒ سے بھی نقل کی
ہے کہ کسی کو کافر کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عقائد کفریہ ہیں، تو اگر فی الواقع اس کے عقائد
میں کوئی چیز کفر نہیں، بلکہ سب عقائد ایمان کے ہیں تو گویا ایمان کو کفر کہنا لازم آیا، اور ایمان کو
کفر کہنا بلاشبہ اللہ اور رسول کی تکذیب ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:-
وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ۔^(۵)

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۲) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۷۱ و ابو حنیفہ و اراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیۃ ص: ۶۱۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۴) شرح مشکل الآثار کے حوالے سے جو بات یہاں نقل کی گئی ہے، یہ امام طحاویؒ کا قول ہے، جو انہوں نے اپنی
کتاب ”شرح مشکل الآثار“ میں ذکر فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے: شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما
روی عنہ علیہ السلام فیمن قال لأخیه یا کافر۔ ج: ۲ ص: ۳۲۵۔

(۵) المائدۃ آیت: ۵۔

(۵) بحوالہ ”اکفار الملحدين“ ص: ۶۶۔

اس تاویل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو اس کے صحیح دینی عقائد و اعمال کی بناء پر کافر کہے، تو بلاشبہ وہ کہنے والا خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ایسے عقائد و اعمال کو کفر کہہ دیا جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، پس ضروریاتِ دین کا منکر ہونے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، حاصل یہ کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ ”مقول لہ“ کے صحیح دینی عقائد اور اقوال و اعمال کی بناء پر اسے کوئی کافر کہے اور وہ عقائد و اقوال و اعمال ضروریاتِ دین میں سے ہوں، تو اس صورت میں کفر حقیقۃً اسی پر لوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات اور توجہات سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:-

- ۱- جو شخص ظاہراً مسلمان ہو اور خود کو مسلمان کہتا ہو، اس کی تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔
- ۲- جو شخص حقیقۃً کافر نہ ہو، اسے کافر کہنے سے قائل بعض صورتوں میں خود کافر ہو جاتا ہے، اور بعض صورتوں میں خود تو کافر نہیں ہوتا مگر کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے (یعنی کفرِ ڈون کفر کا مرتکب ہوتا ہے)۔

۳- کافر اس صورت میں ہوتا ہے جب مقول لہ کے صحیح دینی عقائد و اعمال جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، ان کی بناء پر اسے کافر کہا ہو۔

۴- اگر ان عقائد و اعمال کی بناء پر کافر نہیں کہا، بلکہ مقول لہ نے کوئی ایسا کلام کیا تھا جس کے ظاہری معنی کفر تھے، قائل نے اس کلام کی بناء پر اس کی مراد معلوم کئے بغیر اسے کافر کہہ دیا، حالانکہ مقول لہ کی مراد وہ کفریہ معنی نہیں تھے (کوئی ایسے معنی مراد تھے جو کفر نہیں) تو ایسی صورت میں مقول لہ کی تکفیر اگرچہ جائز نہ ہوگی، لیکن تکفیر کرنے والا گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے بے احتیاطی کا گناہ کیا ہے، ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔

۵- اگر کسی شخص کو کسی کے متعلق غلط فہمی سے کسی عقیدہ کفریہ کا دھوکا لگا، مثلاً اس کو خیال ہوا کہ فلاں آدمی نے معاذ اللہ کسی نبی کی توہین یا اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی ہے (حالانکہ نہیں کی تھی) تو اس صورت میں بھی تکفیر کرنے والا بے احتیاطی، جلد بازی اور تہمت لگانے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔^(۱)

احقر کو علامہ نوویؒ کی اور بعد میں ذکر کی گئی توجیہ کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقول لہ اگر فی الواقع کفریہ عقیدہ نہیں رکھتا تو یہ تکفیر قائل پر لوٹے گی، یعنی اس تکفیر کا وبال قائل پر آئے گا، پس:

۱- اگر قائل نے مقول لہ کے ایسے عقیدہ صحیحہ کی بناء پر کافر کہا ہے جو ضروریات دین میں سے ہے، تب تو اس کا وبال قائل پر یہ ہوگا کہ وہ خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ”ما عَلِمَ مِنَ الدینِ ضرورۃً“ کو کفر کہہ دیا، اور:

۲- اگر ایسے عقیدہ کی بناء پر کافر نہیں کہا تو قائل کافر نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ضرورت دینیہ کا انکار نہیں کیا، لیکن بے احتیاطی کی وجہ سے تکفیر کا وبال ہوگا کہ وہ سخت گنہگار ہوگا۔

المسئلة الخامسة

مسئلة تقدير

تقدير پر ایمان اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، یہاں ان شاء اللہ اس کی ضروری تفصیل قرآن و سنت اور عقلی دلائل کی روشنی میں بیان ہوگی۔

قدر اور قضاء

”قدر“ اور ”قدر“ باب ضرب سے مصدر ہیں، دونوں کے لغوی معنی ہیں کسی شے کی مقدار کا احاطہ کرنا، مقدار مقرر کرنا، اسی کو ”تقدير“ بھی کہا جاتا ہے، جس چیز کی مقدار کو مقرر کی گئی ہو وہ مقدور ہے، اور اس کو ”قدر“ بھی کہتے ہیں۔

”قضاء“ کے ایک لغوی معنی ہیں پیدا کرنا، قرآن کریم میں ارشاد ہے:-

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ^(۱)

اور قضاء کے دوسرے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا، قرآن حکیم ہی میں ارشاد ہے:-

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا^(۲)

اصطلاح شریعت میں ”قدر“ (اور تقدير) سے مراد اللہ جل شانہ کا علم اَزَلیٰ ہے جو محیط ہے کائنات کی ہر چیز کو، یعنی جو کچھ ہو چکا یا جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ کبھی ہوگا، ان سب کا

(۱) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۰۹۔

(۲) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۵۷۔

(۳) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۰۹۔

(۴) حَمَّ السَّجْدَةِ آیت: ۱۲۔ اِی خَلَقَهُنَّ۔

(۵) الاسراء آیت: ۲۳۔

اور ان کے زمانوں اور مقداروں کا وہ علم ازل سے احاطہ کئے ہوئے ہے، خواہ وہ واقعہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن۔

اور اصطلاح شریعت میں قضاء سے مراد اس علم ازل کے مطابق فیصلہ کرنا اور پیدا کرنا ہے،^(۱) پھر ”قضاء“ اور ”قدر“ ایک دوسرے کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتے ہیں۔

ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایمان لائیں اس پر کہ کائنات میں ازل سے جو کچھ ہوا ہے اور اب جو کچھ ہو رہا ہے، اور جو کچھ آئندہ ہوگا، چھوٹا واقعہ ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، اچھا ہو یا بُرا، ان سب کا علم قطعی و علم محیط، اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ سے ہے۔

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: - ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۖ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ۖ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“^(۲)

ایمان بالقضاء یعنی ”قضاء“ پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر بھی ایمان لائیں کہ کائنات میں جو کچھ ازل سے ہوا ہے یا ہو رہا ہے، یا آئندہ ہوگا، وہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، ان سب اشیاء اور واقعات کا خالق، اللہ جل شانہ ہے، جو اپنے علم ازل کے مطابق ہر چیز کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے وقت مقرر پر مقدار مقرر کے ساتھ پیدا فرماتا ہے، اس کے ارادے کے بغیر کوئی ذرہ حرکت نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ انسان کے تمام اچھے بُرے اعمال اور ارادے اور خیالات بھی اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، قرآن حکیم نے اس کی جگہ جگہ صراحت کی ہے، چند آیات یہ ہیں:-

۱- اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ^(۳)

۲- قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا^(۴)

(۱) القضاء والقدر فی الاسلام، للدکتور فاروق أحمد الدسوقي ج: ۱ ص: ۳۲۳ تا ۳۲۸۔ القضاء والقدر بین الفلسفة والدين، لعبدالکریم الخطیب ص: ۱۵۰۔

(۲) القمر آیت: ۴۹۔

(۳) الأنعام آیت: ۵۹۔

(۴) الطلاق آیت: ۳۔

۳- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ^(۱)

۴- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ^(۲)

۵- اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^(۳)

۶- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ^(۴)

۷- قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ^(۵)

انسان کا اختیار؟

البتہ انسان کو اپنے افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا ایک گونہ اختیار دیا گیا ہے، اسی ایک گونہ اختیار و قدرت کو سورہ بقرہ کی آخری آیت میں ”کسب“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ^(۶)

اور سورہ احزاب کے آخر میں اسے ”امانت“ سے تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ^(۷) الْآيَةُ.

اسی ”کسب“ کی بناء پر انسان دین پر عمل کرنے کا مکلف ہے، اور اسی کی بناء پر ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ انسانی افعال کا خالق، اللہ تعالیٰ، اور کاسب بندہ ہے، اور ثواب و عذاب خلق پر نہیں ہوتا بلکہ ”کسب“ پر ہوتا ہے جو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ کسب کی حقیقت؟

رہا یہ سوال کہ کسب کی حقیقت و ماہیت اور اس کی مقدار کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتنا تو عقلی اور نقلی دلائل سے معلوم ہے کہ ”کسب“ خواہش فعل اور خلق فعل کے درمیان ایک گونہ قدرت غیر مستقلہ ہے، جو ہم کو ودیعت کی گئی ہے جس کو ہم فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں آزادانہ طور پر استعمال کرتے ہیں، اور غیر مستقلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قدرت ہمارے افعال کو وجود میں لانے میں دخیل تو ہے مگر کافی نہیں، اس

(۱) الحجر آیت: ۲۱۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت: ۹۶۔ (۳) الزمر آیت: ۶۲۔

(۴) فاطر آیت: ۳۔ (۵) الاعراف آیت: ۱۸۸۔ (۶) البقرہ آیت: ۲۸۶۔

(۷) الاحزاب آیت: ۷۲۔

سے آگے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، قرآن حکیم کا ارشاد ہے:-

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^(۱)

چونکہ اس کی حقیقت عقلِ انسانی کی رسائی سے باہر ہے، اس لئے احادیث میں مسئلہ تقدیر کی بحث میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔

البتہ فہم کے قریب لانے کے لئے کسب کی کچھ تفصیل یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی فعل کے کرنے کی خواہش، غیر اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہمارے دل میں پیدا ہوتی ہے۔
 کما فی قولہ تعالیٰ: ”وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...“^(۲)

و کما فی قولہ علیہ السلام: ”ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفہ حیث یشاء۔“^(۳)

پھر اس خواہش پر عمل کرنے یا نہ کرنے پر انسان غور کرتا ہے، اور دونوں پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد عمل کرنے کو ترجیح دیتا ہے، پھر ارادہ کر کے اپنے اعضاء کو اس کے لئے حرکت دیتا ہے، یہاں تک کہ فعل وجود میں آجاتا ہے، اس خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک جتنی چیزیں ہیں ان میں سے کسی چیز کا بھی خالق انسان نہیں بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک بدن کے کون کون سے حصوں اور کتنی اور کون کون سی باطنی قوتوں نے کام کیا ہے اور اس کام میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ مگر یہ بات ہر انسان وجدانی اور بدیہی طور پر جانتا ہے کہ خواہش اور صدور فعل کے درمیان کوئی مقام ایسا ضرور آتا ہے جہاں وہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کسی ایک پہلو کو آزادانہ طور پر اختیار کرتا ہے، بس اسی اختیار کا نام ”کسب“ ہے، جس پر جزا و سزا مرتب ہوتی ہے، یعنی اچھے فعل کے کسب پر ثواب ملتا ہے، اور بُرے فعل کے کسب پر بندہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔^(۴)

(۱) بنی اسرائیل آیت: ۸۵۔

(۲) التکویر آیت: ۲۹۔

(۳) صحیح مسلم کتاب القدر رقم الحدیث: ۶۶۹۳۔

(۴) شفاء العلیل للامام ابن القیم، الباب السابع عشر فی الکسب والجبر الخ ص: ۲۰۹ واطیب الثمر فی تحقیق مسئلۃ القضاء والقدر، از مولانا قاری محمد طیب صاحب ص: ۳۸، والقضاء والقدر فی الفلسفۃ والدین ص: ۱۸۵، ومسئلہ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانی ص: ۲۸۔

اس کی ایک نظیر

اس کی نظیریوں سمجھے کہ گولی بھرا ہوا پستول مجھے ملا، میں نے اس کا گھوڑا دبا دیا اور گولی چل گئی، جس سے سامنے کا آدمی مر گیا، اس گولی کے چلنے میں جتنی ظاہری اور باطنی قوتوں نے کام کیا ہے ان کا طویل ترتیب وار سلسلہ ہے، گھوڑا دبانے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی اور ان میں سے کسی چیز کو میں نے پیدا نہیں کیا، مگر مجھے قتل کا مجرم اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ اس طویل سلسلہ میں اپنی انگلی کی ایک خفیف حرکت کا ارتکاب میں نے کیا ہے، جس کے بغیر وہ آدمی اس پستول سے اس وقت قتل نہ ہوتا، پستول یا بارود بنانے والے کو قاتل قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح ”کسب“ بھی اگرچہ بہت خفیف سی قدرت ہے اور وہ بھی غیر مستقل، مگر چونکہ صدور فعل میں اس کو اتنا دخل ضرور ہے کہ اس کے بغیر وہ فعل میرے ذریعہ میرے اختیار سے وجود میں نہ آتا، اس لئے میرے اچھے کسب پر ثواب ملتا ہے اور بُرے کسب پر عذاب ہوتا ہے۔

پس اہل سنت والجماعۃ کا عقیدہ ”قدرتِ کاملہ“ اور ”جبرِ محض“ کے درمیان ہے، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال کا نہ خالق ہے اور نہ اُن پر قادرِ مطلق، جس کی دلیلیں پیچھے قرآن کریم کی آیات میں آچکی ہیں، اور نہ اپنے افعال میں وہ مجبورِ محض ہے، جس کی دلیل آگے آرہی ہے، بلکہ وہ اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔ یہ عقیدہ ”جبریہ“ اور ”قدریہ“ کی افراط و تفریط یعنی انتہاء پسندی کے درمیان ”راہِ اعتدال“ ہے۔

جبریہ کا عقیدہ

جبریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ”مَرَجِئَہ“ بھی کہا جاتا ہے، اور قدریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ”مَعْتَزِلَہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

”جبریہ“ انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض کہتے ہیں^(۱)، اور رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق نہیں کرتے، ان کا استدلال ان نصوص (آیات و احادیث) سے ہے جن سے ہم قضاء و قدر پر استدلال کرتے ہیں اور جو پیچھے آچکی ہیں، یہ مذہب بدیہی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ رعشہ کی حرکت جو غیر اختیاری ہے، اور تندرست ہاتھ

کی حرکت اختیاری ہے، ان کے درمیان فرق نہ کرنا بداہت کے خلاف ہے، نیز قرآن و سنت کی بہت سی آیات و احادیث اس کے بطلان پر ناطق اور شاہد ہیں، مثلاً وہ تمام آیات و احادیث ان کے عقیدے کو مسترد کر دینے کے لئے کافی ہیں جن میں انسان کو شرعی احکام کا مکلف (ذمہ دار) ٹھہرایا گیا ہے، مثلاً ارشاد باری ہے:-

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ^(۱)

اور ارشاد ہے کہ:-

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ^(۲)

اور ان کی مخالفت پر عذاب کی خبر دی گئی ہے، اگر انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہوتا تو تمام شرعی احکام ”تکلیف ما لا یطاق“ میں داخل ہو جاتے، یعنی یہ لازم آتا کہ انسان کو ایسے اعمال کا ذمہ دار بنایا جا رہا ہے جو اس کی قدرت میں بالکل نہیں ہیں۔ حالانکہ قرآن حکیم نے قانون الہی یہ بتایا ہے کہ:-

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا^(۳)

چونکہ ”مَرَجِسَةٌ“ جبر محض کے قائل ہیں یعنی انسان کو اپنے افعال میں بالکل مجبور سمجھتے ہیں، شاید اسی لئے انہوں نے اچھے بُرے اعمال کو جزا و سزا میں غیر مؤثر قرار دے دیا ہے، یعنی یہاں تک کہہ دیا کہ نیک عمل کا ثواب نہیں ہوتا اور بُرے عمل پر عذاب نہیں ہوتا، تاکہ ”تکلیف ما لا یطاق“ یا عدل کے خلاف لازم نہ آئے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ایمان پر ثواب اور کفر پر عذاب کے قائل تو تم بھی ہو، حالانکہ کفر و ایمان بھی عمل ہیں، تمہارے مذہب پر لازم آتا ہے کہ ان میں بھی انسان مجبور محض ہو اور ان پر بھی ثواب و عذاب کا ہونا خلاف عدل ہو۔

پس جو جواب تم ایمان و کفر کے بارے میں دو گے، وہی جواب ہم اچھے بُرے اعمال کے بارے میں دے دیں گے۔

(۱) الْمُزْمِلُ آیت: ۲۰۔

(۲) الاسراء آیت: ۳۲۔

(۳) البقرة آیت: ۲۸۶۔

قدریہ کے دو گروہ

قدریہ کے دو گروہ تھے، ”متقدمین“ اور ”متأخرین“، متقدمین نے سرے سے یہ کہہ دیا کہ بندوں کے افعال کا علم اَزَلی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں بلکہ جب افعال واقع ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوتا ہے، نیز بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں، خلاصہ یہ کہ انہوں نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم اَزَلی کی بھی نفی کر دی اور خلق کی بھی (یعنی قضاء و قدر دونوں کی نفی کر دی)۔ متقدمین کا مذہب چونکہ بدیہی طور پر باطل اور صریح کفر تھا اور اُن تمام آیات قرآنیہ کا کھلا انکار تھا جو پیچھے آچکی ہیں، اس لئے ان کی تکفیر کی گئی، اور یہ مذہب زیادہ نہ چل سکا، جلد فنا ہو گیا۔^(۱) ”معبد جُھنسی“ جس کا ذکر صحیح مسلم کی پہلی حدیث کی سند کے درمیان آیا ہے وہ متقدمین ہی کا سرگروہ تھا، ان کی دلیل بنیادی طور پر وہی تھی جو آگے متأخرین کی طرف سے آرہی ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ.^(۲)

متقدمین چونکہ قدر اور قضاء دونوں کی نفی کرتے تھے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ اللہ تعالیٰ بس خالق الخیر ہے، خالق الشر نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ حدیث پوری طرح متقدمین ہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ قدریہ تو حقیقتہً متقدمین ہی ہیں، متأخرین چونکہ قدر کے منکر نہیں، صرف قضاء کے منکر ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے، اس لئے ”قدریہ“ کا لفظ ان پر حقیقتہً صادق نہیں آتا، اگرچہ متقدمین کے عقیدے کے ایک جزء یعنی قضاء میں پیروی کی وجہ سے عرفاً یا مجازاً یہ بھی ”قدریہ“ کہلاتے ہیں۔

متأخرین بندوں کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم اَزَلی کے تو قائل ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے خلق الشر کی نفی کرتے ہیں (جس میں انسان کے بُرے اعمال بھی داخل ہیں)، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں، اور بندے کے اعمال چونکہ خیر بھی ہوتے ہیں اور شر بھی، لہذا بندہ کے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں، بلکہ بندہ ہی اپنے اعمال و افعال کا خالق ہے۔

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۳ و المفہم ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

(۲) مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الایمان بالقدر، رقم الحدیث: ۱۰۷۔ نیز اس حدیث کی تفصیلی تخریج آگے ص: ۲۳۵ پر آرہی ہے۔

ان کی دلیل

دلیل میں متقدمین اور متأخرین دونوں یہ کہتے ہیں کہ اگر افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک یہ کہ ان افعال پر جزاء و سزا کا دیا جانا عدل کے منافی ہوگا، کیونکہ جب بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں تو اسے ان افعال پر جزاء و سزا کیوں ہو؟ اور دوسری خرابی یہ کہ چونکہ افعال بعض خیر ہیں، بعض شر، تو اگر ان کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو خلقِ بشر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو جائے گی، یعنی اللہ تعالیٰ کو شر کا خالق ماننا پڑے گا، حالانکہ خلقِ بشر بھی شر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا شر سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

ہمارا جواب

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ پہلی خرابی ہمارے مذہب پر نہیں بلکہ جبریہ کے مذہب پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ ہم انسان کو اپنے افعال کا ”کاسب“ قرار دیتے ہیں اور جزاء و سزا ”کسب“ پر ہوتی ہے، نہ کہ خلق پر، اور ”کسب“ انسان کی اختیاری چیز ہے، لہذا ”تکلیف ما لا یطاق“ یا ظلم لازم نہ آیا۔

دوسری خرابی کے تین جواب ہیں:-

۱- پہلا جواب یہ کہ ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ”شر“ پیدا کرنے سے اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ ہر ”شر“ کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ ”شر“ ہے، دوسری حیثیت سے وہ شر بھی ”خیر“ ہے، اس حیثیت سے کہ ”شر“ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اس کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، یہ شر ”خیر“ ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس شر کا ”کسب“ معصیت ہونے کے باوجود انسان کرتا ہے، یہ ”شر“ ہے، مثلاً کفر ”شر“ ہے، لیکن اس کے پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً اپنی قدرتِ کاملہ کا اظہار کہ وہ ایمان و کفر دونوں متضاد چیزوں کو پیدا کرنے پر قادر ہے، اور مثلاً بندوں کا امتحان وغیرہ، اس حیثیت سے یہ ”خیر“ ہے، یا مثلاً بیت الخلاء ایک بہت گندی جگہ ہے، اس حیثیت سے یہ ”شر“ ہے، لیکن کوئی عالیشان مکان اس سے خالی ہو تو اسے مکمل نہیں کہا جاسکتا، اور اس کے بغیر گھر کی افادیت مکمل نہیں ہوتی، اس حیثیت سے بیت الخلاء بھی ”خیر“ ہے۔^(۱)

اسی طرح اللہ جل شانہ نے اس دُنیا کو خیر و شر پر مشتمل کیا ہے تاکہ متضاد اشیاء پیدا کرنے کی قدرت کا اظہار ہو، تو جس طرح بیت الخلاء بنانے والا گندی چیز بنانے کے باوجود گندایا بُرا نہیں کہلاتا اسی طرح ”شر“ پیدا کرنے سے اللہ جل شانہ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم نہیں آتا۔

خلاصہ یہ کہ ”شر“ بندوں کے کسب کے اعتبار سے ”شر“ ہی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے اعتبار سے وہ خیر ہے، پس ”کسب شر“ مذموم ہے، اور ”خلق شر“ محمود۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس اور جہنم بھی ”شر“ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ دونوں باتیں تم بھی مانتے ہو، پس اگر خلق الشر ”شر“ ہے تو (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا تمہارے مذہب پر بھی لازم آگیا، فما ہو جوابکم، فہو جوابنا۔ یہ دونوں جواب متاخرین اور متقدمین دونوں کے لئے کافی ہیں۔

۳- تیسرا جواب جو صرف متاخرین کو دیا جاتا ہے ہماری طرف سے یہ ہے کہ جو اعتراض آپ نے ہمارے مذہب پر کیا ہے وہ تو آپ کے مذہب پر بھی لازم آتا ہے، اس لئے کہ انسان جو گناہ کرتا ہے جب اللہ تعالیٰ کو ازل سے ان کا علم ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں روکنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) عجز لازم آئے گا، جو یقیناً باطل ہے، اور اگر قادر ہے تو ان معاصی کو روکتا کیوں نہیں؟ بلکہ ان جرائم کے لئے پورے آلات، قوت اور وسائل مہیا کرتا ہے، تو یہ گناہ میں مدد کرنا ہوا، اور گناہ میں مدد کرنا بھی ”شر“ ہے، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) شر سے متصف ہونا خود تمہارے مذہب پر لازم آگیا، تم نے کروڑوں خالق بھی تجویز کئے اس کے باوجود سوال وہیں کا وہیں رہا، کسی نے خوب کہا ہے ۔

دوستی بے خبر چوں دشمنی ست

حق تعالیٰ زیں چنین خدمت غنی ست^(۱)

اسی لئے متاخرین قدریہ کے بارے میں حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ:-

إِنْ سَلَّمَ الْقَدَرِيُّ الْعِلْمَ خُصِمَ^(۲)

یعنی جب ان متاخرین قدریہ نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم اَزَلی (تقدیر) کو مان لیا تو اللہ تعالیٰ سے خلق شر کی نفی پر جو دلیل انہوں نے پیش کی تھی وہ

(۱) الاکسیر فی اثبات التقدير ص: ۳۳۔

(۲) مسئلہ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص: ۱۸، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۶۳۔

ہمارے اس جواب سے ٹوٹ جائے گی جو ابھی ہم نے (تیسرے نمبر پر) ذکر کیا ہے۔
پس معلوم ہوا کہ اتصاف بالشر کی خرابی سے بچنے کا صحیح راستہ وہی ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا کہ خلق الشر سے اتصاف بالشر لازم نہیں آتا، کیونکہ وہ خلق الشر بھی متعدد حکمتوں پر مبنی ہے، کوئی نہایت ماہر مصوّر کسی بد صورت انسان کی تصویر بنائے تو اس سے مصوّر کا غیر ماہر یا بد صورت یا بد ذوق ہونا لازم نہیں آتا۔

جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض

جبریہ کی طرف سے سوال ہو سکتا ہے کہ بندہ اللہ جل شانہ کے علمِ اَزلی کے خلاف کسب کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہے تو علمِ اَزلی کا غلط ہونا لازم آئے گا، اور اگر نہیں کر سکتا تو بندہ مجبور محض ہو گیا اور عقیدہ جبریہ ثابت ہو گیا۔

اس کا جواب

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزلی بندوں کے سلب اختیار کو مستلزم نہیں، اس لئے کہ اس علمِ اَزلی میں جہاں یہ موجود ہے کہ مثلاً زید فلاں وقت چوری کرے گا، وہیں یہ بھی موجود ہے کہ وہ چوری اپنے اختیار اور کسب سے کرے گا، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزلی بندوں کے کسب و اختیار کے منافی نہیں۔

ورنہ اگر علمِ اَزلی کو اختیار کے منافی قرار دیا جائے تو خود اللہ جل شانہ کا (نحوذ باللہ) مجبور محض ہونا لازم آجائے گا، کیونکہ اللہ جل شانہ کو اَزَل سے یہ علم ہے کہ آئندہ اللہ تعالیٰ کس کس وقت میں کیا کیا فعل فرمائے گا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس کے علمِ اَزلی کے خلاف ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے تو آپ کے زعم کے مطابق جہل لازم آتا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزلی کا غلط ہونا لازم آتا ہے)، اگر قادر نہیں تو عجز لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں، معلوم ہوا کہ علمِ اَزلی، سلب اختیار کو مستلزم نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزلی میں یہ ہے کہ وہ آئندہ فلاں فلاں چیزیں اپنے کامل اختیار سے پیدا فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ افعالِ عباد کے بارے میں جو علم اللہ تعالیٰ کو اَزَل سے ہے اس میں یہ بھی ہے کہ وہ افعال انسان اپنے اختیار (کسب) سے کرے گا، لہذا اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزلی انسان کے کسب و اختیار کے منافی نہ ہوا۔

جبریہ کا ایک اور سوال

اگر سوال کیا جائے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ جل شانہ کا صرف علم اَزلی ہی متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے، چنانچہ بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے علم اَزلی اور ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا، اور مسئلہ قضاء و قدر کی حقیقت بھی یہی ہے، پس اس پر جبریہ کہہ سکتے ہیں کہ جب بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا، تو پھر بندے کا مجبور محض ہونا لازم آیا، اور مذہب جبریہ ثابت ہو گیا؟

اس کے دو جواب

اس کے دو جواب ہیں، ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بندے کے کسب و اختیار کی نفی لازم آتی ہے تو ظاہر ہے کہ ارادۃ الہیہ خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے بھی متعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوتا، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اپنے افعال پر باقی نہ رہے، یعنی اپنے جس فعل کا ارادہ، اللہ تعالیٰ نے کر لیا اب وہ اس کے خلاف نہ کر سکے، فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔ معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال کے ساتھ ارادۃ الہیہ کے تعلق سے بھی بندوں کے اختیار کی نفی نہیں ہوئی۔

تحقیق جواب کہ وہی درحقیقت اس مسئلہ کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۃ الہیہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی سے نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی ”وقوع باختیار عباد“ پس جب ارادۃ الہیہ کا تعلق، اس ارادہ کی ہوئی چیز کے وجوب کو مستلزم ہے، تو اس سے تو بندوں کا اختیار اور مؤکد ہو گیا، نہ کہ وہ معدوم ہو گیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندے کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا جو ارادہ فرمایا ہے وہ ارادہ صرف اس فعل کو وجود میں لانے ہی کا نہیں، بلکہ اس کا بھی ہے کہ بندے کے اس فعل کو اس بندے کے کسب و اختیار کے ساتھ وجود میں لائیں گے۔^(۱)

اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا متعلق ہونا بندوں کے اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ اُسے اور ثابت کرتا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو کسب و اختیار کی قدرت دے کر پیدا

فرمایا، ساتھ ہی انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اپنے اَوامر و نواہی (احکام) بھی بندے کو بتائے کہ اس کسب کو فلاں فلاں کام میں استعمال کرنا جس کے نتیجہ میں ثواب دوں گا، فلاں فلاں میں استعمال نہ کرنا ورنہ سزا دوں گا، مگر اللہ جل شانہ کو اَزَل سے معلوم تھا کہ زید اپنے کسب کو فلاں فلاں نیک کاموں میں استعمال کرے گا، اور میں اس کے کسب کے مطابق ان افعال کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا کر دوں گا، اور کسب کا ثواب دوں گا، اور خالد اپنے کسب کو فلاں فلاں گناہوں میں استعمال کرے گا اور میں اس کے کسب کے مطابق وہ معاصی اپنے ارادے سے پیدا کر دوں گا اور اسے کسب کی سزا دوں گا، یہ نوشتہٴ تقدیر ہوا۔ اور تقدیر کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا سب اُمور کا ارادہ بھی فرمایا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس علم اَزلی کے مطابق زید کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ صالحہ اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے، اور زید کو ان کا ثواب دیا، اور خالد کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ بد اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے اور خالد کو اس کسب کی سزا دی۔

اس تفصیل سے خوب واضح ہو گیا کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب میں نہ اللہ جل شانہ کے علم اَزلی میں کوئی کمی آئی، نہ قدرتِ کاملہ میں، نہ ارادۃ الہیہ کے خلاف کوئی فعل وجود میں آیا، نہ اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم آیا، نہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہوا، نہ قادرِ مطلق، نہ تکلیف ما لا یطاق لازم آئی، نہ عدل کے منافی کوئی کام ہوا، نہ انسان خالق بنا، بلکہ وہ خود بھی مخلوق رہا اور اس کے افعال بھی، یعنی ہر چیز اپنے اپنے مقام پر، اپنے اپنے درجہ میں رہی۔

خلاصہ کسب کی بحث کا یہ ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال، اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر کے مطابق ہونے کے باوجود بندہ کے کسب و اختیار کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کسب کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

یہ بات پیچھے تفصیل سے آچکی ہے کہ بندہ کا کسب ایک قسم کی خفیف سی قدرتِ غیر مستقلہ ہے جو فعل کو پیدا نہیں کرتی اور اس کو وجود میں لانے کے لئے کافی بھی نہیں، اب یہاں اتنی بات اور واضح ہو جانی ضروری ہے کہ یہ ”خفیف سی غیر مستقل قدرت“ ہمارے افعال کو وجود بخشنے میں دخل تو رکھتی ہے مگر تاثیر بالکل نہیں رکھتی، یعنی یوں نہیں ہے کہ انسان کے فعل کو وجود میں لانے کے لئے کچھ اثر انسان کے کسب کا ہوتا ہے اور کچھ اثر اللہ تعالیٰ کے ارادے کا،

اور یہ دونوں اثر مل کر فعل کو وجود میں لاتے ہوں، ایسا ہرگز نہیں ہے، کیونکہ کائنات کی ہر چیز کو اور ہر چیز کی ہر حرکت کو وجود بخشنے میں مؤثر تو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اس کا خلق ہے، مؤثر ہونے میں اُس کا کوئی شریک نہیں ہو سکتا، ورنہ (نعوذ باللہ) شرک لازم آجائے گا۔ البتہ اللہ جل شانہ کا ارادہ اور خلق انسان کے کسب (اختیار) کے ساتھ متصل ہوتا ہے، یعنی اللہ جل جلالہ کے ارادے اور انسان کے فعل کے درمیان انسان کا کسب واسطہ بن جاتا ہے، بس اسی اقتران و توسط کا نام ”کسب“ ہے۔ چنانچہ شیخ اشعریؒ کے الفاظ یہ ہیں کہ: ”کسب محض ایک اقتران ہے۔“ (۱) اور اسی اقتران و اتصال کی بناء پر بندے کو جزاء و سزا ہوتی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ رب العالمین اپنے بندوں کے جسم اور اعضاء میں بہت سی حرکتیں اور افعال تو ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا، یعنی اُن حرکتوں اور افعال کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے واسطے کے بغیر پیدا فرماتا ہے، مثلاً دل کی دھڑکن، نبض کی حرکت، رعشے کے مریض کے ہاتھ کی حرکت، سخت سردی سے جسم میں لرزہ وغیرہ، یا مثلاً سوتے سوتے بولنا یا چلنا، جیسا کہ بعض لوگوں سے ہو جاتا ہے، بندے کی ان غیر اختیاری حرکات اور افعال پر شریعت میں کوئی ملامت بھی نہیں، اور ان پر آخرت میں جزا و سزا بھی اسی لئے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ کسی بندے کو ایسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتا جو اُس کی قدرت میں بالکل نہیں۔

اور اللہ رب العالمین اپنے بندوں کے کچھ افعال ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو دخل ہوتا ہے، یعنی بندوں کا کسب، اللہ تعالیٰ کے ارادے اور وجودِ فعل کے درمیان واسطہ بنتا ہے، اور بندوں کو جزا یا سزا صرف ایسے ہی افعال پر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان سے جو غلطی بھول چوک سے ہو جائے اُس پر آخرت میں کوئی سزا نہیں، کیونکہ اس میں انسان کا کسب و اختیار بیچ میں نہیں آیا۔

خلاصہ یہ کہ بندوں کے جن افعال پر جزا یا سزا ہوتی ہے وہ وہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے مطابق پیدا فرماتا ہے، اگرچہ اُن افعال کے پیدا ہونے میں اس کسب و اختیار کی اپنی کوئی تاثیر نہیں۔

اس کی نظریوں سمجھئے! کہ مجھے ایک کار چلانے کے لئے دی گئی، مگر اس گاڑی کے تمام آلات جو ڈرائیور استعمال کرتا ہے، یعنی سلف، ایکسیلیٹر، کلچ، گیر، اسٹیرنگ، بریک، لائٹوں کے سوئچ وغیرہ ناکارہ ہیں، یعنی گاڑی ان کی کسی حرکت سے ذرہ برابر جنبش نہیں کرتی اور ان کا کوئی اثر قبول نہیں کرتی، مجھے یہ گاڑی چلانے کے لئے ڈرائیور کی سیٹ پر بٹھا دیا گیا، برابر کی سیٹ پر اس کا مالک بیٹھا ہے جو اس پوری گاڑی کا موجد اور صانع ہے، اس نے اس کار میں یہ عجیب و غریب صنعت رکھی ہے کہ جتنے آلات ڈرائیور استعمال کرنا چاہتا ہے جو درحقیقت معطل ہیں، ان تمام آلات کی حرکات کو اس نے اپنے ارادے کے تابع کیا ہوا ہے، جب ڈرائیور اپنے سامنے کے آلات میں سے کوئی آلہ گھمانا چاہتا ہے تو مالک اُس آلے کو گھما دیتا ہے اور اس آلہ سے متعلق اُس عمل کو اپنے ارادے سے پیدا کر دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب تھا، غرض اسی طرح گاڑی چلتی رہتی ہے، گنہی دائیں مڑتی ہے، کبھی بائیں، کبھی آہستہ چلتی ہے، کبھی تیز، غرض اس گاڑی کی ہر حرکت کے لئے ڈرائیور اپنے وہ بیکار آلات گھمانا تو ضرور چاہتا ہے مگر گاڑی یا اس کے آلات کی کسی حرکت میں اس کے عمل کا کوئی اثر نہیں، بلکہ گاڑی کا مالک ہی گاڑی کو وہ حرکت دے دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب ہے، بس ایک اتصال اور معیت ہے جو ڈرائیور کی غیر موثر حرکات اور مالک کی موثر تدبیر میں پائی جا رہی ہے۔

مالک نے ڈرائیور کو بتا رکھا ہے کہ گاڑی میں جن حرکات کا تم کسب کرو گے وہ تم تو پیدا نہ کر سکو گے مگر میں چاہوں گا تو پیدا کرتا رہوں گا، خواہ وہ حرکات ٹریفک کے قوانین کے موافق ہوں یا خلاف، موافق ہوئیں تو تم سلامتی میں رہو گے، مخالف ہوئیں تو نقصان اٹھاؤ گے، یعنی موافقت پر تمہیں انعام دوں گا اور مخالفت پر سزا دوں گا، نیز ٹریفک کے قوانین بھی اسے اچھی طرح مالک نے بتلا دیئے ہیں، تو اس پوری کاروائی کا مقصد یہ ہے کہ ڈرائیور اپنی قدرت کو بیچ سمجھے اور مالک کی قدرت کاملہ کا مشاہدہ کرے، اس کے بنائے ہوئے قوانین کی پابندی کرے، اور اس کی اطاعت کا امتحان لیا جائے، اطاعت پر اسے انعام ملے اور مخالفت پر سزا، اگرچہ ڈرائیور کی حرکات اس موافقت و مخالفت میں موثر نہ تھیں بلکہ موثر مالک کی تدبیر ہی تھی، لیکن ڈرائیور نے جن غیر موثر حرکات کو اختیار کیا تو اس اختیار پر مالک نے اسے مجبور نہیں کیا تھا، لہذا گاڑی کی یہ حرکات جو ڈرائیور کے آزادانہ اختیار کے ساتھ وجود میں آئیں، ان پر جزاء و سزا کا ترتیب، منافی عدل نہیں ہو سکتا، اسی طرح انسان کا کسب اللہ جل شانہ کے ارادے اور خلق کے

ساتھ ملا ہوا ہے، اور کسب کے فی نفسہ غیر موثر ہونے کے باوجود اس پر جزاء و سزا کا ترتب ہوتا ہے، اچھے کسب پر جزا ملتی ہے، بُرے کسب پر سزا۔ واللہ المستعان۔

تقدیر معلق اور تقدیر مُبرم

سوال:- ”يَمْخُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ“^(۱) اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ازل سے قطعی اور حتمی طور پر ایسا طے شدہ نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی نہ ہوتی ہو، بلکہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی مرضی سے اس میں ترمیم فرماتے رہتے ہیں یعنی تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ اس بات کی تائید مندرجہ ذیل وجوہ سے بھی ہوتی ہے:

۱- قرآن کریم اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیماری میں علاج کرنا چاہئے اور دواؤں میں شفاء ہے، چنانچہ قرآن کریم میں شہد کے بارے میں فرمایا گیا کہ: ”فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ“^(۲) اور بہت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف امراض کا علاج اور دوائیں تجویز فرمائی ہیں، اور بعض احادیث میں پرہیز کی ہدایت بھی دی گئی ہے۔

۲- بہت سی احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعمال سے انسان کی عمر اور رزق بڑھ جاتے ہیں، بعض سے گھٹ جاتے ہیں، صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صلہ رحمی عمر میں زیادتی کا سبب بنتی ہے^(۳)، اور مسند احمد کی روایت میں ہے کہ بعض اوقات آدمی کوئی ایسا گناہ کرتا ہے کہ اس کے سبب رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے، اور ماں باپ کی خدمت و اطاعت سے عمر بڑھ جاتی ہے۔

۳- مسند احمد کی اسی حدیث میں ہے کہ: اور تقدیر الہی کو کوئی چیز سوائے دُعا کے ٹال نہیں سکتی۔^(۴)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عمر یا رزق وغیرہ کسی کی تقدیر میں لکھ دیئے ہیں وہ بعض اعمال کی وجہ سے کم یا زیادہ ہو سکتے ہیں، اور دُعا کی وجہ سے بھی تقدیر بدلی جاسکتی ہے، اور کسی کی تقدیر میں اگر بیماری یا شفاء لکھ دی ہے تو دواء اور بد پرہیزی سے اُس میں

(۱) النحل آیت: ۷۹۔

(۲) الرعد آیت: ۳۹۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب من بسط له بصلۃ الرحم، رقم الحدیث: ۵۶۳۹۔

(۴) مسند أحمد بن حنبل، مسند ثویان، رقم الحدیث: ۲۲۳۴۰، ۲۲۳۶۶، ۲۲۳۹۱۔

تبدیلی ہو سکتی ہے۔

جبکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تبدیلی نہیں ہوتی، کما قال اللہ تعالیٰ:-

- ۱- لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ^(۱)
- ۲- فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا^(۲)

جواب

تقدیر کی دو قسمیں ہیں:

- ۱- تقدیرِ مُعَلَّق.
- ۲- تقدیرِ مُبَرَّم.

تقدیرِ مُعَلَّق

تقدیرِ مُعَلَّق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر مُعَلَّق ہوتا ہے، اگر وہ شرط پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا، اس طرح کی تقدیر کو ”تقدیرِ مُعَلَّق“ کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر لوج محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دواء استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اسی طرح کسی طالب علم کے بارے میں تقدیرِ مُعَلَّق میں لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے سبق کا مطالعہ کیا، تکرار کیا، تقویٰ اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ سے دُعا بھی کرتا رہا تو اس کو علم ملے گا، ورنہ نہیں ملے گا۔

تقدیرِ مُبَرَّم

تقدیرِ مُبَرَّم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیرِ مُبَرَّم میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو اس دواء سے شفاء ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیرِ مُبَرَّم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیرِ مُعَلَّق میں لکھا تھا کہ اگر فلاں شخص، فلاں دواء، فلاں وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں، یا طالب علم کے متعلق لکھا تھا کہ اگر وہ مطالعہ و تکرار کرے گا اور تقویٰ بھی اختیار کرے گا تو اس کو علم ملے گا ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ ازل سے جانتے ہیں کہ فلاں شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اُس

طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ یا طالب علم اُن باتوں پر عمل کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہونا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو لکھ رکھا ہے، اس کو ”تقدیرِ مبرم“ کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصل کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد ”تقدیرِ معلق“ ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد ”تقدیرِ مبرم“ ہے۔

چنانچہ سورۃ الرعد کی مذکورہ بالا آیت میں جو فرمایا گیا ہے کہ: ”يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِثُ“ اس کا تعلق ”تقدیرِ معلق“ سے ہے، یعنی محو و اثبات (مٹانا اور باقی رکھنا) ”تقدیرِ معلق“ میں ہوتا ہے، لیکن اسی آیت کے آخری جملہ: ”عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ“ (اصل کتاب، یعنی لوح محفوظ جس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا) نے بتلادیا کہ اس ”تقدیرِ معلق“ کے اُوپر ایک ”تقدیرِ مبرم“ ہے جو ”اُمُّ الْكِتَابِ“ میں لکھی ہوئی اللہ کے پاس ہے، وہ صرف علم الہی میں ہے۔ اس میں وہ نتائج لکھے ہوئے ہیں جو شرائط اعمال یا دُعاء یا علاج اور پرہیز کے بعد آخری نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں، اسی لئے وہ محو و اثبات اور کمی بیشی سے بالکل بری ہے۔^(۱)

مسئلہ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں

مسئلہ تقدیر کا خلاصہ تین باتیں ہیں، اور تینوں بالکل واضح ہیں، ان کو یاد رکھا جائے تو پورا مسئلہ آسان ہو جاتا ہے، وہ تین باتیں یہ ہیں:

- ۱۔ ایک یہ کہ انسان اپنے اعمال و افعال اور تمام حرکات میں مکمل طور پر مجبور نہیں، کیونکہ اگر بالکل مجبور مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اپنے افعال کو انجام دینے میں اپنے اعضاء کو جو حرکت دیتا ہے اس حرکت میں اور جمادات (پتھروں وغیرہ) کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، اسی طرح رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور تندرست ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ پہلی حرکت غیر اختیاری اور دوسری حرکت اختیاری ہے، دونوں حرکتوں میں فرق اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار بداہت کا انکار ہے، کوئی ذی ہوش اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۵ ص: ۲۱۵، ۲۱۶۔ بزیادة تصرف و ایضاح. (من الأستاذ حفظہم اللہ).

۲- دوسری بات یہ ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال اور حرکات میں قادرِ مطلق بھی نہیں، کیونکہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو اپنی کسی خواہش اور ارادے میں ناکام نہ ہوتا، حالانکہ وہ کتنی ہی خواہشات اور ارادوں کو پوری کوشش کے باوجود رُوبہ عمل لانے میں ناکام ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں مکمل طور پر قادر بھی نہیں، اور اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی نہیں، بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ اس کے کون کون سے فعل میں اس کے بدن کے کون کون سے اجزاء، کون کون سے ماڈے اور کون کون سی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں اور فعل کے وجود میں آنے میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ لہذا یہ بات بھی تقریباً بدیہی طور پر واضح ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال پر پوری طرح قادر نہیں اور نہ اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے۔

جب مذکورہ بالا دونوں باتیں واضح طور پر ثابت ہیں، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال و اعمال میں نہ مکمل طور پر مجبور ہے، نہ مکمل طور پر قادر، تو یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ:-

”انسان اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔“

یعنی انسان کو اپنے افعال و اعمال کے کرنے اور نہ کرنے میں کسی نہ کسی درجے کا اختیار ضرور حاصل ہے۔

۳- تیسری بات یہ کہ جو خفیف سی قدرت اور اختیار انسان کو حاصل ہے اسے قرآن و سنت کی اصطلاح میں ”کسب“ کہا جاتا ہے، لیکن اس کسب کی حقیقت و ماہیت اور مقدار کیا ہے؟ یہ اللہ تعالیٰ کا ایک راز ہے جو قرآن و سنت میں نہیں بتایا گیا، اور ہم اپنی عقل سے بھی اسے معلوم نہیں کر سکتے، لیکن اسے معلوم کرنے پر ہمارا نہ کوئی عقیدہ موقوف ہے نہ عمل، اور شرعاً بھی اسے معلوم کرنے کے ہم ذمہ دار (مکلف) نہیں۔ لہذا یہ معلوم نہ ہونا ہمارے لئے مضر بھی نہیں۔

جب یہ تینوں باتیں واضح ہو گئیں تو اب یہ سمجھئے کہ انسان کے تمام اعمال و افعال کا قادرِ مطلق اور خالق تو اللہ جل شانہ ہی ہے، لیکن ”کاسب“ (کسب کرنے والا) بندہ (انسان) ہے، اور چونکہ انسان کے اعمال و افعال میں اس کے ”کسب“ کو دخل ہے، اس لئے اچھے عمل کے کسب پر اسے ثواب ملتا ہے اور بُرے عمل کے کسب پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

بس یہی پورے مسئلہ تقدیر کا خلاصہ ہے، اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں کہیں کوئی الجھن نہیں، الجھن جس کسی کو بھی ہوتی ہے وہ صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ کسب کی حقیقت

جاننا چاہتا ہے، جب یہ واضح ہو گیا کہ کسب کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی تو اس الجھن کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ واللہ الحمد أولاً و آخراً۔

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝^(۱)

مسئلہ علم غیب

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۝^(۲)

لفظ ”غیب“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ابھی وجود میں نہیں آئیں، یا وجود میں تو آچکی ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر کسی کو مطلع نہیں ہونے دیا۔^(۳)

پہلی قسم کی مثال وہ تمام حالات و واقعات ہیں جو قیامت سے متعلق ہیں یا کائنات میں آئندہ پیش آنے والے واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً کون کب اور کہاں پیدا ہوگا، کیا کیا کام کرے گا، کتنی عمر ہوگی، عمر میں کتنے سانس لے گا، کتنے قدم اٹھائے گا، کہاں مرے گا، کہاں دفن ہوگا، رزق کس کو کتنا اور کس وقت ملے گا، بارش کہاں، کس وقت اور کتنی ہوگی؟

اور دوسری قسم کی مثال وہ حمل ہے جو ماں کے رحم میں وجود تو اختیار کر چکا ہے، مگر یہ کسی کو معلوم نہیں کہ خوب صورت ہے یا بد صورت، نیک طبیعت ہے یا بد خصلت، خوش نصیب ہے یا بد نصیب، اسی طرح اور ایسی چیزیں جو وجود میں آ جانے کے باوجود مخلوق کے علم و نظر سے غائب ہیں، اس قسم میں داخل ہیں۔

اس مسئلے کی کچھ تفصیل ان شاء اللہ آگے کتاب الایمان کی پہلی حدیث کے تحت بھی آئے گی۔

(۲) الانعام آیت: ۵۹۔

(۱) الحشر آیت: ۲۲-۲۳۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج: ۳ ص: ۳۴۰، وکذا فی التفسیر المظہری ج: ۳ ص: ۲۷۳۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب الایمان

باب معرفة الایمان والاسلام

۹۳- قَالَ: أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ (الى قوله) حَدَّثَنِي أَبُو خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا وَكِيعٌ... (الى قوله)... ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، وَهَذَا حَدِيثُهُ، قَالَ: نَا أَبِي، قَالَ: نَا كَهْمَسٌ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبُدُ الْجَهَنِيِّ. فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحَمِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمَيْرِيُّ حَاجِّينَ أَوْ مُعْتَمِرِينَ فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هَؤُلَاءِ فِي الْقَدَرِ فَوُفِّقَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدَ. فَاسْتَفْتَاهُ أَنَا وَصَاحِبِي. أَحَدُنَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرُ عَنْ شِمَالِهِ. فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكُلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قَبْلَنَا نَاسٌ يَتَرَزَّوْنَ الْقُرْآنَ وَيَتَقَفَّرُونَ الْعِلْمَ - وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ - وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ لَا قَدَرَ وَأَنَّ الْأَمْرَ أَتَفَّ.

قَالَ: إِذَا لَقِيتَ أُولَئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ وَأَنَّهُمْ بُرَاءٌ مِنِّي، وَالَّذِي يَخْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، لَوْ أَنَّ لَأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.

ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ،

وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ.

قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ. قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا. قَالَ: أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ، رِعَاءَ الشَّاءِ، يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ.

قَالَ: ثُمَّ انْطَلِقْ. فَلَبِثْتُ مِلًّا ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ! أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ.

قَالَ: فَإِنَّهُ جَبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ“ (ص: ۲۶: سطر ۲۰: و ص: ۲۷: سطر ۱۰ تا ۱۱)

”قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى

عَنْهُ.... الخ“ (ص: ۲۶: سطر ۱۱)

”قال الامام“ میں ”قال“ کے قائل راوی نسخہ ہذا ابواسحاق ابراہیم بن محمد النیسابوری

ہیں یعنی امام مسلمؒ کے وہ شاگرد ورشید جنہوں نے کتاب مسلم کے اس نسخے کی روایت کی ہے۔

”رضی اللہ تعالیٰ عنہ“ اصول الثانی میں یہ جملہ دعائیہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ

کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہاں امام مسلم رحمہ اللہ کے لئے، جبکہ عرف میں یہ جملہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے، لیکن چونکہ یہ دعائیہ کلمہ ہے لہذا فی نفسہ تو اس کا استعمال غیر صحابی کے لئے بھی جائز ہے، مگر اس کو عوام کے مجمع میں غیر صحابہؓ کے لئے استعمال کرنا احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اس سے عوام غیر صحابی کو بھی صحابی سمجھنے لگیں گے۔

کتاب مسلم اپنی خصوصیات کے اعتبار سے تمام ذخیرہ احادیث میں ممتاز ہے، حسن

ترتیب کے لحاظ سے امام مسلم، امام بخاریؒ پر فوقیت لے گئے ہیں^(۱)، جس کی تفصیل ہمارے مقدمہ میں بعنوان ”وجہ ترجیح کتابِ مسلم علی کتاب البخاری“ آچکی ہے۔ نیز خالص حدیث کی کتاب صحیح مسلم ہی ہے، جبکہ صحیح بخاری خالص حدیث کی کتاب نہیں، بلکہ فقہ کی بھی کتاب ہے۔

امام مسلمؒ نے تراجم الابواب کیوں قائم نہیں فرمائے؟

کتابِ مسلم اگرچہ فی نفسہ ”مبہوب“ ہے، مگر امام مسلمؒ نے خود تراجم الابواب قائم نہیں فرمائے جس کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں، مثلاً: ایک یہ کہ شاید امام مسلمؒ کے پیشِ نظر یہ ہو کہ ان کی کتاب میں حدیث کے متن اور سند کے علاوہ کوئی بات نہ آئے تاکہ یہ کتاب خالص حدیث ہی کی کتاب رہے۔^(۲) دوسری یہ کہ شاید امامؒ نے خود کو تواضعاً اجتہادِ مطلق کا اہل نہیں سمجھا، کیونکہ ترجمۃ الباب درحقیقت ایک مسئلہ شرعیہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں مصنف یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس ترجمۃ الباب کے تحت آنے والی احادیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ وہی کر سکتا ہے جو خود کو مجتہدِ مطلق سمجھتا ہو۔^(۳)

قوله: ”حدثني ابو خيثمة زهير بن حرب الخ“ (ص: ۲۶: سطر ۲)

یہاں پر ”حدثني“ کہا اور آگے (ص: ۲۷: سطر ۱: ایں) تحویل کے بعد ”حدثنا“ کہا، کیونکہ امام مسلمؒ اس کا التزام کرتے ہیں کہ جو حدیث انہوں نے اپنے اُستاذ سے تنہائی میں سنی وہاں قاعدے کے مطابق ”حدثني“ کہتے ہیں، اور جس حدیث کے سننے میں اُن کے ساتھ دوسرے بھی شریک تھے، وہاں ”حدثنا“ فرماتے ہیں، اگرچہ ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال بھی جائز ہے۔

(۱) حافظ ابنِ صلاح حسن ترتیب کے اعتبار سے صحیح مسلم کی فوقیت ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”نعم، يترجح كتاب مسلم بكونه أسهل متناولاً من حيث أنه جعل لكل حديث موضعاً واحداً يليق به يورده فيه بجميع ما يريد ذكره فيه من أسانيدهم والفاظه المختلفة فيسهل على الناظر النظر في وجوهه واستثمارها، بخلاف البخاري فإنه يورد تلك الوجوه المختلفة في أبواب شتى متفرقة، بحيث يصعب على الناظر جمع شملها واستدراك الفائدة من اختلافها، والله اعلم“ (صيانة صحيح مسلم ص: ۷۰)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مقدمة شرح النووي ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۲) یہی وجہ کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح“ ج: ۱ ص: ۳۸۵ میں بھی درج ہے۔

(۳) حافظ ابنِ صلاح کے بقول امام مسلمؒ نے کتاب کا حجم بڑھنے کے خوف سے تراجم ابواب قائم نہیں فرمائے۔ ملاحظہ فرمائیے: صيانة صحيح مسلم ص: ۱۰۱۔

ابو خيثمة زهير بن حرب^(۱) سے امام مسلم نے ایک ہزار سے زائد احادیث روایت کی ہیں۔

(ص: ۲۶: سطر ۲)

قوله: "قال نا وكيع"

یہ وکیع بن الجراح امام شافعی کے اُستاز ہیں۔

قوله: "ح" اس کو "حائے تحویل" کہتے ہیں، اور اسے الف مقصورہ کے ساتھ "ح"

بھی پڑھ سکتے ہیں، اور الف ممدودہ کے ساتھ "حَاء" بھی، اور اس کے بجائے پورا لفظ "تَحْوِيل"

بھی پڑھ سکتے ہیں۔^(۲)

قوله: "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ وَهَذَا حَدِيثُهُ" (ص: ۲۷: سطر ۱)

امام مسلم کے دونوں اساتذہ کے الفاظ اس حدیث کی روایت میں مختلف تھے، اس لئے

امام مسلم اپنی عادت کے مطابق صاحب اللفظ کی تعیین فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ

اگرچہ یہ حدیث امام مسلم نے عبید اللہ بن معاذ العنبري اور ابو خيثمة زهير بن حرب دونوں

سے سنی ہے اور معنی بھی دونوں کی روایتوں کے متحد ہیں، مگر دونوں کے الفاظ میں کہیں کہیں کچھ

فرق ہے، اور یہاں حدیث کو عبید اللہ بن معاذ العنبري کے الفاظ میں نقل کیا جا رہا ہے۔

(ص: ۲۷: سطر ۱)

قوله: "كَهَمَسَ"

یہ اس روایت کے "مَدَارُ الْحَدِيثِ" ہیں، اور قاعدہ ہے کہ حائے تحویل مدار الحديث

سے پہلے آتی ہے۔ لہذا یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اُصولاً پہلے طریق میں حائے تحویل کھمس

سے پہلے لانی چاہئے تھی تاکہ کھمس اور عبد اللہ بن بُریدہ اور یحییٰ بن یعمر کے نام دوسرے

طریق میں مکرر نہ لانے پڑتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تکرار بے قاعدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اوّل میں "عن کھمس"

ہے اور طریقِ ثانی میں "حَدَّثَنَا کھمس" ہے، اس فرق کو واضح کرنا مقصود تھا، صرف پہلے طریق

(۱) تقریب التہذیب ج: ۱ ص: ۲۶۳۔

(۲) حائے تحویل کے بارے میں تفصیلی کلام کے لئے مطالعہ فرمائیے: مقدمة ابن الصلاح، النوع الخامس

والعشرون، كتابة الحديث وضبطه وتقييده، بيان أمور مفيدة، (الأمر) الخامس عشر ص: ۹۹، ۱۰۰۔

ومقدمة أوجز المسالك، الباب الخامس في توضيح الفاظ كثر استعمالها في كتب الحديث

پر اکتفا کرنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوتا، اسی طرح پہلے طریق میں ”عبداللہ بن بُریدہ“ ہے اور دوسرے طریق میں ”ابن بُریدہ“، اگر صرف دوسرے طریق کو اختیار کرتے تو پتہ نہ چلتا کہ اس سے عبداللہ بن بُریدہ مراد ہیں یا ان کے بھائی سلیمان بن بُریدہ۔

قولہ: ”عن یحییٰ بن یَعْمَر“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

سند کے دونوں طریق میں ”عن یحییٰ بن یَعْمَر“ ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک نسخہ میں طریقِ اوّل میں صرف ”یحییٰ“ ہے، اُس نسخے کے لحاظ سے یحییٰ بن یَعْمَر میں بھی تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اوّل سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ کون سے یحییٰ ہیں، یہ دوسرے طریق سے معلوم ہوا۔

”یَعْمَر“ وزنِ فعل اور علیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، (فتح الملمہ)۔^(۲)

یحییٰ بن یَعْمَر ادیب، فقیہ اور نحوی تھے، ان کو حجاج بن یوسف نے جلاوطن کر دیا تو یہ ترکمانستان جا کر آباد ہو گئے اور وہاں قتیبة بن مسلم باہلی نے ان کو خراسان کا قاضی مقرر کر دیا۔^(۳)

قولہ: ”كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدْرِ بِالْبَصْرِ مَعْبَدُ الْجُهَنِيِّ“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

”قَدْر“ بسکون الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بمعنی ”تقدیر“۔

اس کے لغوی معنی ہیں مقدار کا احاطہ کرنا، يقال قَدَرْتُ الشَّيْءَ بِتَخْفِيفِ الدَّالِ وَفَتْحِهَا أَقْدَرُهُ بِالْكَسْرِ وَالْفَتْحِ قَدْرًا وَقَدْرًا أَيْ أَحْطْتُ بِمَقْدَارِهِ (فتح الملمہ)۔ اور اصطلاح شریعت میں قَدْر، اور قَدَر سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے جو محیط ہے جمیع ماکان وما یکون وما سیکون کو، سواءً کان صَغِيرًا أَوْ کَبِيرًا، حَسِيًّا کَانَ أَوْ مَعْنُوًّا، حَسَنًا کَانَ أَوْ قَبِيحًا اور عام طور سے ”تقدیر“ کا لفظ بھی اسی معنی میں بولا جاتا ہے۔

”تقدیر“ اور ”قَدْر“ کے ساتھ ”قضاء“ کا مطلب بھی سمجھ لیجئے، ”قضاء“ کے لغوی معنی

ہیں: پیدا کرنا، فیصلہ کرنا، اور اصطلاح میں جب اسے ”قَدْر“ کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی تخلیق یعنی پیدا کرنا ہوتا ہے، جس طرح ”قَدْر“ اور ”تقدیر“ کا عقیدہ اہل سنت

(۲) ج: ۱: ص: ۳۶۰۔

(۱) شرح النووی ج: ۱: ص: ۲۶۔

(۳) سیر أعلام النبلاء ج: ۴: ص: ۴۳۱ و کتاب الثقات لابن حبان ج: ۵: ص: ۵۲۳، تذکرة الحفاظ

للذهبی ج: ۱: ص: ۷۵۔

(۴) ج: ۱: ص: ۴۶۱۔

والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، قضاء کا عقیدہ بھی اجماعی ہے، یعنی ہر اچھی، بری، چھوٹی، بڑی، حسی اور معنوی چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کا وجود اللہ تعالیٰ کے خلق کے بغیر نہیں ہوتا، وہی ہر چیز کو اپنے علمِ ازلی (قدر) کے مطابق اُس کے وقت مقرر پر مقدار مقرر میں پیدا فرماتا ہے۔^(۱)
دین کے تین مسائل مشکل ترین شمار کئے گئے ہیں:

۱- تقدیر۔ ۲- مشاجرات صحابہؓ۔ ۳- تقلیدِ شخصی۔

یہاں مسئلہ تقدیر کا حاصل سمجھ لیجئے، تفصیل پیچھے ”کتاب الایمان“ کے اصولی مباحث میں پانچویں مسئلے کے طور پر آچکی ہے۔

مسئلہ تقدیر

مَعْبُدُ الْجَهَنَّمِ اور اس کے پیروکار تقدیر کے منکر تھے، ان کا کہنا تھا کہ بندوں کے اچھے بُرے افعال کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے نہیں ہوتا، افعال کے وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے، نیز بندوں کے افعال کا خالق بھی اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اس فرقے کو ”قدریہ“ کہا جاتا ہے۔

خلافتِ راشدہ کے آخر تک بلکہ حضرت معاویہؓ کے دور تک بھی اس فرقہ کا کوئی نام و نشان نہ تھا، یزید کے دورِ حکومت میں جب حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اس کی حکومت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے حجاز میں اپنی سلطنت قائم فرمائی تو اہل شام نے حضرت ابن الزبیرؓ اور اُن کے ساتھیوں سے مقابلہ کرنے کے لئے لشکر روانہ کیا، اس لشکر نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کیا اور منجنيق سے پتھر برسائے، اس دوران کچھ پتھر بیت اللہ شریف کو جا لگے، جس سے غلافِ کعبہ کا کچھ حصہ جل گیا اور عمارت کو نقصان پہنچا، اس المناک واقعہ سے پورے عالمِ اسلام میں سخت اضطراب پیدا ہوا، اسی دوران کسی نے کہا: ”یہ جلنا بھی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوا۔“ یہ سن کر کسی دوسرے نے کہا کہ: ”(یہ بہت بُرا ہوا) یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہو سکتا۔“ اس سے معاملہ بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ ”قدریہ“ کا مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔^(۲)

اس مسئلہ کی تفصیل بقدرِ ضرورت شرح و بسط اور دلائل کے ساتھ ”المسئلة الخامسة“

(۱) قد مرّ تخریجہ۔

(۲) اعتقاد اہل السنة ج ۴ ص ۴۷۴ رقم الحدیث: ۱۳۹۲ و فیض القدیر شرح جامع الصغیر ج ۱ ص ۲۱۳۔

کے عنوان سے پیچھے آچکی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین باتیں اگر ذہن نشین کر لی جائیں تو مسئلہ بالکل صاف ہو جاتا ہے اور کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

۱- ایک یہ کہ انسان کو مجبور محض قرار دینا بداہت کے خلاف ہے، معمولی آدمی بھی بدیہی طور پر بخوبی جانتا ہے کہ جس شخص کے ہاتھ میں رعشہ ہو اُس کے رعشہ کی حرکت اور تندرست کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق ہے۔ اول غیر اختیاری ہے اور دوسری اختیاری۔ معلوم ہوا کہ انسان کے تمام افعال غیر اختیاری نہیں، یعنی وہ اپنی تمام حرکات اور افعال میں مجبور محض نہیں بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں قادر اور مختار ہے، اور اسی قدرت و اختیار کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا اور بُرے اعمال پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

۲- انسان کو قادرِ مطلق بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، یعنی اُسے اپنے افعال کا خالق بھی نہیں کہا جاسکتا، یہ بھی ایک کھلی حقیقت ہے کیونکہ انسان جو بھی کام یا حرکت کرتا ہے اس میں اس کے جسم کے بہت سارے اجزاء اور اس کی کتنی ہی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں، وہ کون سی قوتیں اور کون کون سے اجزاء ہیں؟ ہمیں اب تک ان کا پورا پورا علم بھی نہیں، ہمیں یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ ہمارے کون کون سے فعل میں کون کون سی قوتیں اور اجزاء کتنی کتنی مقدار میں استعمال ہوتے ہیں؟ ان قوتوں اور اجزاء کو ہم نے پیدا بھی نہیں کیا، ان پر ہمارا مکمل کنٹرول بھی نہیں ہے، اس کے باوجود انسان کو قادرِ مطلق اور اپنے افعال کا خالق کیسے کہا جاسکتا ہے؟ حاصل یہ کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق بھی نہیں۔

۳- جب انسان مجبور محض بھی نہیں جیسا کہ نمبر ایک میں بیان ہوا، اور قادرِ مطلق بھی نہیں جیسا کہ نمبر ۲ میں بیان ہوا، تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ انسان نہ مجبور محض ہے، نہ قادرِ مطلق، بلکہ ایک حد تک مجبور ہے اور ایک حد تک قادر، اور جس درجہ کی اُسے قدرت حاصل ہے اُسی قدرت کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا، اور اعمالِ بد پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

اور یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہے، جبکہ فرقہ ”جبریہ“ انسان کو اپنے افعال میں مجبور محض مانتا ہے، اور فرقہ ”قدریہ“ قادرِ مطلق کہتا ہے، جب مجبور محض نہ ہونا بالکل بدیہی ہے اور قادرِ مطلق نہ ہونا بھی ایک کھلی حقیقت ہے تو یہ بھی تقریباً بدیہی ہے کہ انسان اپنے افعال میں ایک درجہ میں قادر اور ایک درجے میں مجبور ہے۔

اب بات صرف ایک رہ گئی کہ انسان کو جو معمولی سا اختیار اور قدرت حاصل ہے اُس

اختیار اور قدرت کی حقیقت اور اس کا نام کیا ہے؟

تو جہاں تک نام کا تعلق ہے تو قرآن کریم نے اس کا نام ”کسب“ بتایا ہے، سورۃ البقرۃ کی آخری آیت میں ارشاد ہے: - ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ - رہا یہ سوال کہ ”کسب“ کی حقیقت کیا ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا، اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی، قرآن و سنت میں بھی اس کی حقیقت و ماہیت نہیں بتلائی گئی، مگر ”کسب“ کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ”کسب“ موجود نہیں، لہذا اس کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے عقیدہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آپ سے خون یا پانی کی حقیقت و ماہیت پوچھے اور کہے کہ ان کی ماہیت کی جامع مانع تعریف کیجئے، اور آپ کو معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خون اور پانی کا وجود ہی نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ پہلی بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض نہیں) ”جبریہ“ کی تردید ہوگئی، اور دوسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں قادر مطلق نہیں، اور اپنے افعال کا خالق نہیں) ”قدریہ“ کی تردید ہوگئی، اور تیسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں من وجہ مختار اور من وجہ مجبور ہے) اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ثابت ہو گیا، اور یہ بھی کہ انسان کو اپنے اچھے بُرے افعال پر جزاء و سزا ”کسب“ کی بناء پر ہوتی ہے، خلق کی بناء پر نہیں۔ بس یہ تین باتیں یاد رکھئے، اگر ان کو سمجھ لیا تو بس تقدیر کا مسئلہ سمجھ لیا، الحمد للہ! اب کوئی اشکال نہ رہا۔

واقعی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر کئی نے بالکل صحیح فرمایا تھا کہ: ”میرے سلسلہ میں جو داخل ہوتا ہے اس کو تین مسائل میں اشکال نہیں رہتا، ۱۔ مسئلہ تقلید شخصی۔ ۲۔ مشاجرات صحابہؓ۔ ۳۔ اور مسئلہ تقدیر۔“

عام طور پر مسئلہ تقدیر میں اشکالات جبر محض کے ہوتے ہیں، یعنی عموماً لوگوں کو تقدیر کی وجہ سے انسان کے مجبور محض ہونے کا شبہ ہوتا ہے جو رعشے والے ہاتھ اور تندرست ہاتھ کے فرق کو سمجھنے سے ختم ہو جاتا ہے۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے باوجود جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں، اُن میں سے بیشتر اشکالات کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ لوگ ”کسب“ کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا چاہتے ہیں، جب یہ

بات واضح ہوگئی کہ اُس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی تو یہ اشکالات بھی ختم ہو جاتے ہیں، واللہ الحمد۔

قولہ: ”بالْبَصْرَةِ“

(ص: ۲۷: سطر: ۱)

بَصْرَةَ بکسر الباء وفتحها وضمّھا اور بُصَيْرَةً (بالتصغیر) چاروں طرح پڑھا جاسکتا ہے، اس شہر کو ”قُبَّةُ الاسلام“ کہا جاتا ہے اور ”خزانة العرب“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اسے حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت میں عتبہ بن غزوٰان نے تعمیر کیا تھا، اس شہر میں کبھی بتوں کی عبادت نہیں ہوئی۔^(۱)

قولہ: ”الْجُهْنِي“

(ص: ۲۷: سطر: ۱)

قبیلۂ جُھینۃ کی طرف منسوب ہے، اس قبیلہ کے لوگ بصرہ وکوفہ میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ یہ معبد الجھنی بھی ان کے ساتھ بصرے میں رہنے لگا تھا، اور حضرت حسن البصری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھی آکر بیٹھ جایا کرتا تھا۔ سب سے پہلے تقدیر کا انکار اسی نے کیا، یہ عقیدہ رکھنے والوں کو ”قَدَرِیَّة“ کہا جاتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ اگر تقدیر کا عقیدہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے انسان کا مجبور محض ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ عقیدۂ تقدیر کا حاصل یہی ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال تقدیر کے مطابق ہوتے ہیں، اس کے خلاف نہیں ہو سکتے، نیز قدریہ کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں۔ اس طرح انہوں نے تقدیر کی نفی کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف (العیاذ باللہ) جہل کی نسبت کردی اور افعالِ عباد کے خلق کی اللہ تعالیٰ کے بجائے بندوں کی طرف نسبت کر کے اللہ تعالیٰ سے ان افعال کے خلق کی نفی بھی کردی، اور انسانوں کو افعال کا خالق ٹھہرا دیا، اس طرح یہ قضا و قدر دونوں کے منکر ہو گئے، آیاتِ صریحہ قطعہ کی نفی کرنے کی وجہ سے یہ فرقہ کافر قرار دیا گیا، چنانچہ معبد جھنی کو حجاج بن یوسف نے زندقہ کی وجہ سے قتل کرا دیا۔^(۲)

”قدریہ“ کی دو قسمیں ہیں۔^(۳) ایک متقدمین، دوسرے متاخرین۔ معبد جھنی متقدمین کا سرگروہ تھا، اور اب تک قدریہ کا جو مذہب ہم نے بیان کیا وہ متقدمین کا مذہب ہے،

(۱) تہذیب الأسماء للنووی ج: ۳ ص: ۳۵۔

(۲) کتاب الأنساب للسمعانی ج: ۳ ص: ۴۳۱۔

(۳) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۱۹۹، ۲۰۰۔

اور اصل ”قدریہ“ درحقیقت یہی ہیں، کیونکہ ”قدر“ کے یہی منکر ہیں، برخلاف متاخرین کے کہ وہ ”قدر“ کے منکر نہیں ”قضاء“ کے منکر ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اس لئے حدیث مرفوعہ ”الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ“^(۱) پوری طرح انہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ یہ ”قدر“ اور ”قضاء“ دونوں کے منکر ہیں، ”قدر“ کے انکار کی وجہ سے ”قدریہ“ ہیں اور ”قضاء“ کے انکار، یعنی اللہ کو خالقِ خیر اور بندوں کو خالقِ شر کہنے کی وجہ سے مجوسیوں کے مشابہ ہیں۔ اس لئے کہ مجوسیوں کا عقیدہ یہ تھا کہ خالق دو ہیں (۱) خالقِ خیر ”یزدان“ ہے، اور (۲) خالقِ شر ”اھرومن“۔

متاخرین قدریہ (جو معتزلہ ہیں) یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا علم تو ازل سے ہے مگر وہ ان افعال کا خالق نہیں۔ حاصل یہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے ”قدر“ کو تومان لیا مگر ”قضاء“ کا انکار کیا۔ متاخرین قدریہ کا کہنا ہے کہ اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کی طرف خلقِ الشر کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ بندوں کے کچھ افعال خیر ہیں، کچھ شر، تو اللہ تعالیٰ کو خالقِ الشر بھی ماننا پڑے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ صرف خالقِ خیر ہے، خالقِ شر نہیں کیونکہ خلقِ الشر بھی شر ہے، اور اللہ تعالیٰ شر سے متصف نہیں ہو سکتا، لہذا بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہو سکتا۔ خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ باطل نظریہ اپنایا، اور اللہ تعالیٰ کی ”قضاء“ (خلقِ افعال) کا انکار کر دیا۔

عجیب بات ہے انہوں نے یہ نہ سوچا کہ اس طرح تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ خلق میں بندوں کو شریک کر دیا، یعنی بندوں کے افعال کا خالق بندوں کو اور باقی اشیاء کا خالق اللہ تعالیٰ کو ٹھہرا دیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شر کی نسبت سے بچنے کا جو طریقہ انہوں نے اپنایا وہ باطل ہے، لہذا انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح طریقہ وہ ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا ہے کہ ”خلقِ الشر“ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ شر نہیں، بلکہ وہ حکمتوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے خیر ہے، البتہ ”کسبِ الشر“ جو بندے شرعاً ممنوع ہونے کے باوجود کرتے ہیں وہ شر ہے۔^(۲)

(۱) سنن أبی داؤد، باب فی القدر رقم الحدیث: ۴۶۷۷ وسنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الشهادات، باب ما ترد بہ شهادة اهل الأهواء ج: ۱۰ ص: ۲۰۴ والمستدرک علی الصحیحین ج: ۱ ص: ۱۵۹، وقال الحاكم: ”هذا

حدیث صحیح علی شرط الشیخین، ان صَحَّ سَمَاعُ أَبِی حَازِمٍ مِنْ ابْنِ عَمْرِو، وَلَمْ يَخْرُجَاهُ۔“

(۲) مسئلہ تقدیر سے متعلق تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز ملاحظہ فرمائیے: عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۱۲، ۱۱۱۔

قوله: "فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ" (ص: ۲۷: سطر ۲)

یہ زمانہ وہ تھا جب بہت کم صحابہ کرامؓ باقی رہ گئے تھے، اکثر اس دُنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اس لئے اس انداز میں جملہ ارشاد فرمایا اور یہ خواہش اس لئے کی کہ اگر مذکورہ اشکال کا جواب کسی صحابی سے مل جائے تو زیادہ تسلی بخش ہوگا۔

قوله: "فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي"

(ص: ۲۷: سطر ۳)

پس میں ان کے پہلو میں ہو گیا اور میرا ساتھی بھی۔

قوله: "أَحَدُنَا عَنْ يَمِينِهِ الخ"

(ص: ۲۷: سطر ۳)

اس سے کسی کے ساتھ اور خاص طور سے کسی بڑے کے ساتھ چلنے کا ادب معلوم ہوا کہ جب اُس سے چلتے ہوئے بات بھی کرنی ہو اور بات کرنے والے دو ہوں تو ایک کو دائیں طرف اور دوسرے کو بائیں طرف ہو جانا چاہئے، تاکہ اُسے کسی سے بات کرنے میں دُشواری نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ عام طور سے جو مشہور ہے کہ بڑے کے پیچھے چلنا چاہئے، یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ ”جب پیچھے چلنے سے ان کو تکلیف نہ ہو۔“

ادب کی حقیقت یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک رکھو کہ انہیں ادنیٰ تکلیف یا ناگواری ناحق پیش نہ آئے، اس پر عمل کرنے والا باادب ہے، ورنہ بے ادب۔ (سیّدی عارف باللہ حضرت ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب عارفیؒ نے ادب کی یہی تعریف فرمائی ہے)۔ پس بعض اوقات بڑوں سے آگے چلنا ہی ادب ہوتا ہے، مثلاً جب تاریکی یا راستہ پر خطر ہو، تو ایسے میں بڑوں سے آگے چلنا چاہئے۔

قوله: "فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ الخ"

(ص: ۲۷: سطر ۳)

یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو مساوی درجہ کے آدمی کسی بڑے سے بات چیت کے لئے جائیں تو بات کرنے کا حق دونوں کو برابر ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کلام شروع کر دے گا تو ساتھی کی دل شکنی و ناگواری کا سبب ہوگا، اس لئے ساتھی سے اجازت لے کر کلام کرنا ادب کا تقاضا ہے، جب قاعدہ یہ ہے تو سوال (جو یہاں مقدر ہے) یہ ہو سکتا تھا کہ یحییٰ بن یحمر نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر خود ہی کیوں گفتگو شروع کر دی؟ تو اس کا جواب یحییٰ بن یحمر نے یہاں یہ دیا ہے کہ میرا گمان تھا کہ

اگر میں اُن سے بات کرنے کو کہوں گا تب بھی وہ مجھے ہی گفتگو کرنے کو کہیں گے، اس لئے گفتگو میں نے شروع کر دی۔^(۱)

یہاں یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ جہاں اجازت کی ضرورت ہو تو وہاں اِذِن صریح ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اِذِن دلالت بھی کافی ہوتا ہے۔

قوله: ”فَقُلْتُ: اَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۳)

اس عبارت سے معاشرت کا ایک اور ادب معلوم ہوا کہ کسی بڑے آدمی کو خطاب کرنا ہو تو نام کے بجائے تعظیم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے۔

فائدہ:- تعظیم کا صیغہ کون سا ہے؟ اس کا مدار عرف پر ہے، عرب میں چونکہ کنیت سے پکارنا عرفاً تعظیم سمجھا جاتا تھا، اس لئے انہوں نے ”یا ابا عبد الرحمن“ کہہ کر خطاب کیا، ہمارے عرف میں بڑے عالم یا بزرگ کو ”حضرت“ یا ”مولانا یا علامہ“ وغیرہ جیسے الفاظ سے پکارا جاتا ہے، تو یہاں یہی ادب ہوگا۔

اس سے ایک اور بات بھی معلوم ہو گئی کہ کلام کے شرعاً و عرفاً صحیح ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ وہ واقعہ کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اندازِ مخاطب اچھا اور الفاظِ خطاب بہتر سے بہتر ہوں، چنانچہ اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا اگرچہ واقعہ کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ادب کے خلاف ہے۔

قوله: ”قَبَلْنَا“ (ص: ۲۷: سطر: ۳) ہماری طرف یعنی بصرہ میں۔

قوله: ”وَيَتَفَقَّرُونَ الْعِلْمَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

قاف پہلے ہے اور فائے مشدّد بعد میں، معنی یہ ہیں کہ وہ علم کی جستجو کرتے ہیں،^(۲) یہ صفت ان میں خاص طور پر پائی جاتی تھی، اس لئے اس کو ذکر کیا۔ اور اگر فاء کو پہلے اور قاف مشدّد کو بعد میں پڑھیں تو معنی یہ ہوں گے کہ یہ علم کی باریکیاں تلاش کرتے ہیں۔^(۳) چنانچہ

(۲) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۵۴۔

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

(۳) بعض طرق میں بتقدیم الفاء یعنی ”یتفقرون“ بھی ہے، اور ایک طریق میں بغیر ”راء“ و تقدیم القاف یعنی ”یتفقون“ ہے۔ قاضی عیاض ”ان طرق کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وکلّ صحیح متقارب المعنی.... واما یتفقرون“ بتقدیم الفاء... ہو عندی أشبه ببساط الحديث ونظم الكلام، وعراة أنهم یخرجون غامضةً ویبحثون عن أسرارہ ویفتحون مغلقةً۔“ (اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۷)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح

النوی ج: ۱ ص: ۲۷، ۲۸۔ والمفہم ج: ۱ ص: ۱۳۵۔

”قدریہ“ فلسفہ سے متاثر تھے، اور اُن کو عقلی گھوڑے دوڑانے کا شوق تھا، وہ اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے کہ تقدیر کو ماننے سے انسان کو اپنے افعال میں مجبور محض ماننا پڑے گا، اور جب وہ مجبور محض ہوا تو اس کے اچھے بُرے افعال پر جزاء و سزا کیسی؟

ان کی اس غلط فہمی کا مختصر جواب ضمنی طور پر ذرا پہلے آچکا ہے (کہ سزا و جزا کسبِ افعال پر ملتی ہے جو انسان کے اختیار میں ہے، خلقِ افعال پر نہیں ملتی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے)، اور مفصل تحقیقی جواب ”المسئلة الخامسة“ کے تحت اس سے پہلے آچکا ہے۔

قوله: ”وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

یہ جملہ بظاہر یحییٰ بن یعمر کے شاگرد ابن بُرَیْدہ کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ بن یعمر نے ان لوگوں (قدریہ) کے کچھ حالات ذکر کئے کہ وہ علم سے بڑی دلچسپی رکھتے اور اس کے لئے بہت محنت اور جستجو کرتے ہیں وغیرہ۔

قوله: ”أَنَّ لَا قَدَرَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

یعنی اللہ تعالیٰ کو واقعات کا علم پہلے سے نہیں ہوتا، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آ جاتا ہے تو اُس وقت علم ہوتا ہے، گویا کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے پیشگی علم اور ارادہ الہی کے بغیر ہو رہا ہے۔

قوله: ”وَأَنَّ الْأَمْرَ أَتَتْ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴) بضم الهمزة والنون۔

کہا جاتا ہے: ”الْأَمْرُ أَتَتْ“ یعنی ایسا باغیچہ جس سے کسی جانور نے ابھی تک چرا نہ ہو، ہر اُس چیز کو اُتَتْ کہا جاتا ہے جو مستأنف ہو یعنی اُس پر کوئی دوسری چیز سابق نہ ہو، اور یہاں ”قدریہ“ کے اس قول ”أَنَّ الْأَمْرَ أَتَتْ“ کا مطلب یہ ہے کہ پیش آنے والے واقعات مستأنف ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کا علم اُن واقعات سے سابق اور مقدم نہیں ہوتا، حاصل اس قول کا یہی ہے کہ ”قدر“ کا کوئی وجود نہیں۔

قوله: ”قَالَ: إِذَا لَقِيتُ الْخ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

عبداللہ بن عمرؓ نے یہاں ”قدریہ“ کے بارے میں دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں، ایک: ”أَتَى بَرِيءٌ مِنْهُمْ، وَإِنَّهُمْ بَرَاءٌ مِنِّي“ اور دوسری یہ کہ: ”لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أَحَدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا

قبل اللہ منہم“ ان جملوں کے ظاہر سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی مراد ان کی تکفیر ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس میں تکفیر کی صراحت نہیں، کیونکہ یہاں نفی صحتِ صدقہ کی نہیں ہے، یعنی حضرت ابن عمرؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ ان کے صدقات ادا نہیں ہوں گے، زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، اگر یہ فرماتے تو تکفیر کی صراحت ہو جاتی، کیونکہ یہ کفر ہی کی خصوصیت ہے کہ اُس کے ساتھ کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی کالعدم ہوتی ہے، بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نفی قبول کی فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان صدقات کا ثواب نہیں ملے گا، اور عدم قبول مسلمان کے عمل پر بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ جماہیر علماء کا مذہب بلکہ سلف کا اجماع ہے کہ دارِ مغصوبہ میں کوئی اگر نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہو جائے گی یعنی اُس کی قضاء فرض نہ ہوگی (فرض ادا ہو جائے گا) مگر یہ نماز مقبول نہ ہوگی یعنی اس پر ثواب نہیں ملے گا۔^(۱)

لیکن اس فرقہ متقدمین قدریہ کے کفر کی صراحت دوسرے علمائے کرام کے کلام میں موجود ہے، اور ان کو متفقہ طور پر کافر قرار دیا گیا ہے۔^(۲)

حدیثِ جبریل کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ علامہ بغویؒ نے اپنی کتاب ”مصابیح“ کا آغاز بھی اسی سے کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یحییٰ بن یعمر کے جواب میں یہ حدیث اس لئے سنائی کہ یہ ایمان بالقدر پر مشتمل ہے جیسا کہ آگے متنِ حدیث میں آرہا ہے۔

قوله: ”ذاتِ یوم“ (ص: ۲۷: ۵)

”یومًا“ کے بجائے ذاتِ یوم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظِ یوم کے اصل معنی ”نہار“ ہیں، لیکن بکثرت ”مطلق زمانہ“ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا جب مقصود یہ ظاہر کرنا ہو کہ یوم سے مراد نہار ہی ہے تو لفظِ ذات کا اضافہ کر دیتے ہیں، یہی وجہ ”ذاتِ لیل“ میں بھی ہوتی ہے، بہر حال بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ واقعہ دن کا ہے۔^(۳)

قوله: ”رجُل“ (ص: ۲۷: ۵) یہ جبریل علیہ السلام تھے، انسانی شکل میں آئے تھے،

(۱) ردالمحتار ج: ۱ ص: ۳۸۱ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۲۰۲ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۳) ملاحظہ فرمائیے: المفہم ج: ۱ ص: ۱۵۲۔

(۴) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۶۴۔

جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

قولہ: ”شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ“ (ص: ۲۷: ۵)

لفظ ”شَدِيدُ“ مضاف ہے اور ”بَيَاضِ“ مضاف الیہ مضاف ہے، یعنی ”شَدِيدُ“ کے لئے مضاف الیہ ہے، اور ”الثِّيَابِ“ کے لئے مضاف، اور ”الثِّيَابِ“ اس کا مضاف الیہ ہے، اور ”الثِّيَابِ“ خود بھی دراصل مضاف تھا ضمیرِ غائب کی طرف جو ”رَجُلُ“ کی طرف راجع تھی ای شَدِيدِ بَيَاضِ ثِيَابِهِ مگر اُس ضمیر کو حذف کر کے الف لام کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، پھر یہ پوری عبارت مل کر ”رَجُلُ“ کی صفت ہے۔^(۱)

یعنی یہی ترکیب ”شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ“ کی ہے۔

قولہ: ”شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ“ (ص: ۲۷: ۵)

ایک روایت میں ”شَدِيدِ سَوَادِ اللَّحْيَةِ“ کے الفاظ ہیں،^(۲) کپڑوں کا بالکل سفید اور بالوں کا بالکل سیاہ ہونا اور غبارِ آلود نہ ہونا علامت اس بات کی تھی کہ آنے والا سفر کر کے نہیں آ رہا، مدینہ منورہ ہی میں رہتا ہے۔

قولہ: ”وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ“ (ص: ۲۷: ۶)

یہ علامت تھی اس بات کی کہ یہ شخص مدینہ منورہ کا رہنے والا نہیں، مسافر ہے، اگر یہاں کا رہنے والا ہوتا تو حاضرین اُس کو ضرور پہچانتے، کیونکہ مدینہ منورہ کی آبادی اُس زمانے میں زیادہ نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ اس شخص میں دو متضاد علامتیں جمع تھیں، مسافر ہونے کی بھی اور مسافر نہ ہونے کی بھی۔

قولہ: ”حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ص: ۲۷: ۶)

سليمان التيمي کی ایک روایت میں ہے کہ: ”فتخطى حتى بَرَكَ بين يَدَيِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما يجلس أحدنا في الصلوة“^(۳) یعنی وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دو زانو ہو کر بیٹھ گیا، تحفظی رقاب اسلامی آداب سے ناواقفیت کی علامت تھی اور دو زانو ہو کر بیٹھنا اس بات کی علامت تھی کہ یہ شخص اسلامی آدابِ مجلس

(۱) حوالہ بالا بزيادة ابضاح وتوضيح.

(۲) صحيح ابن حبان ج: ۱ ص: ۳۸۹ رقم الحديث: ۱۶۸، باب فرض الايمان.

(۳) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۴۶۵۔

سے واقف ہے، دیہاتی اور بدو نہیں، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ: اُس نے (بیٹھنے کے بعد) پوچھا: ”اُذُنُو یا محمد؟“ قَالَ اُذُنٌ فَمَا زَالَ يَقُولُ اُذُنُو مَرَارًا وَيَقُولُ لَهُ ”اُذُنٌ“ پہلی بات اجازت طلب کرنا مہذب و شائستہ ہونے کی علامت تھی، مگر بار بار قریب ہوتے ہوئے اجازت مانگتے رہنا غیر مہذب ہونے کی علامت تھی، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔ اور ”یا رسول اللہ“ کے بجائے ”یا محمد“ کہنا بھی خلافِ ادب تھا۔

قوله: ”فَاسْتَدْرَكْتَنِي إِلَى رُكْبَتِي“ (ص: ۲۷: سطر ۶)
یہ عمل بھی تعظیم کے خلاف اور اس کی علامت تھا کہ یہ شخص اسلامی آداب سے ناواقف، بدو اور دیہاتی ہے۔

قوله: ”وَوَضَعَ كَفْيَهُ عَلَى فَخْذِهِ“ (ص: ۲۷: سطر ۶)
علامہ نوویؒ نے ”فَخْذِهِ“ کی ضمیر کو ”رَجُلٌ“ کی طرف راجع کیا ہے، یعنی اُس نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے جس طرح باادب شاگرد اُستاذ کے سامنے بیٹھتا ہے^(۱)۔ جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے ابن عباسؓ اور ابو عامر الاشعری کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: ”ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“^(۲) اس میں صراحت ہے کہ اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ دیئے تھے۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ غالباً دونوں کام کئے، پہلے اپنی فخذ پر ہاتھ رکھے جو باادب ہونے کی علامت تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذین شریفین پر رکھ دیئے جو بے ادب ہونے کی علامت تھی۔ چنانچہ سلیمان التیمیؒ کی روایت جو صحیح ابن خزيمة میں آئی ہے اور جس کا کچھ حصہ ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے، اُس میں یہ دونوں عمل جمع ہیں، اس میں ہے کہ: ”فتخطى حتى برک بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما يجلس احدهما في الصلوة، ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“۔
غرضیکہ ان دونوں اعمال سے بھی متعارض علامتوں کا اظہار ہوا۔ حاصل تمام روایات کا یہ ہے کہ ان متعارض کیفیات اور علامات کے اظہار سے مقصود حضرت جبریلؑ کا یہ تھا کہ حاضرین حیران

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۱۶، اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”وبه جزم البغوی واسماعيل التيمی

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۵۔

لهذه الرواية ورجحه الطيبي بحثاً۔“

ہو کر ان کی طرف ہمہ تن متوجہ رہیں کیونکہ آگے ان کا جو مکالمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا، اُس میں پورے دین کا خلاصہ بیان ہونے والا تھا، اُسے غور سے سنیں۔

قوله: ”وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ اُس نے سلام کرنے کے بعد ”یا محمد!“ کہا تھا، اُس میں بھی دو متعارض علامتوں کا مظاہرہ ہوا ہے کہ سلام کرنا اسلامی آداب سے واقفیت کی علامت اور ”یا محمد!“ کہنا احکام سے ناواقفیت کی علامت تھی کہ قرآن کریم میں مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر پکارنے سے منع کیا گیا ہے، سورۃ النور میں ارشاد ہے: ”لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا“ چنانچہ صحابہ کرام آپ کو ”یا رسول اللہ“ کہہ کر خطاب کرتے تھے، اور مطر الوراق کی روایت میں ہے کہ اُس نے ”یا رسول اللہ“ کہا تھا۔^(۳) فتح الباری میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اُس نے پہلے نام لے کر پکارا ہوگا، بعد میں ”یا رسول اللہ“ کہا ہوگا۔ ان دونوں الفاظ میں بھی متعارض علامتیں پائی گئیں۔

قوله: ”أَخْبَرَنِي عَنِ الْإِسْلَامِ.“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)

اس حدیث میں جبریل امینؑ کے تین سوال آئے ہیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جواب ارشاد فرمائے جو پورے دین کا خلاصہ ہیں، اور یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری ایام کا ہے،^(۵) جس طرح ایک کامیاب اُستاذ اپنے بیان کو پہلے اجمالاً، پھر تفصیل سے اور پھر آخر میں اس کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کرتا ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دین الہی کی تعلیم و تبلیغ فرمائی کہ آغازِ وحی کے وقت سے ۲۳ سال تک آپ دین اسلام کی تعلیم اپنے اقوال و افعال سے خوب تفصیل کے ساتھ فرماتے رہے، اور آخر میں اس حدیث کے ذریعہ پورے دین کا خلاصہ ارشاد فرمادیا۔

قوله: ”الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الخ“ (ص: ۲۷: سطر: ۷)

(۱) مسند اسحاق بن ریحان: ج ۱: ص ۲۰۹ رقم الحدیث: ۱۶۵ و سنن أبی داؤد أول كتاب السنة، باب

(۲) آیت نمبر: ۶۳۔

فی القدر، رقم الحدیث: ۴۶۸۱۔

(۳) فتح الباری ج ۱: ص ۱۱۷۔

(۴) مسند أبی داؤد الطیالسی ج ۱: ص ۵۔

(۵) فتح الباری کتاب الإیمان باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام،

اس جواب سے معلوم ہوا کہ اسلام مجموعہ ہے اعمالِ ظاہرہ کا، یعنی زبان اور جوارح کے اعمال کا، لیکن اسلام کی یہ تعریف ایک اصطلاح کے مطابق ہے، اور دوسری اصطلاح میں اسلام پورے دین کا علم ہے، لقولہ تعالیٰ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (۱)

قولہ: "إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" (ص: ۲۷: سطر: ۷)

امام شافعیؒ کے نزدیک استطاعتِ مالِیہ مراد ہے، چنانچہ مالدار اپنا حج پر حج بدل کرانا فرض ہے، (۲) اور امام مالکؒ کے نزدیک استطاعتِ بدنِیہ مراد ہے، چنانچہ اُن کے نزدیک ایسے تندرست غیر مالدار پر حج فرض ہے جو پیدل جانے پر قادر ہو اور راستے میں کمانے پر بھی (۳) اور امام اعظمؒ کے نزدیک استطاعتِ مالِیہ و بدنِیہ دونوں کا ہونا شرطِ فرضیت ہے، پس جس کو زاد حاصل ہو اور سواری پر سفر کی قدرت ہو اُس پر حج فرض ہے۔ (فتح الملہم بزيادة اوضح) (۴)

قولہ: "قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ" (ص: ۲۷: سطر: ۷، ۸)

یہاں سوال تو ایمان کی حقیقت کے بارے میں ہے، جبکہ جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے حقیقتِ ایمان کی تعریف نہیں فرمائی گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات تھی کہ سائل کو ایمان کی حقیقتِ لغویہ معلوم ہے کیونکہ وہ عربی مادری زبان کی طرح بول رہا تھا اور وہ صرف متعلقاتِ ایمان دریافت کرنا چاہتا ہے، لہذا جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر فرمایا۔ (۵)

اشکال:- ایمان مُعرَّف ہے اور "أَنْ تُوْمِنَ الْخ" تعریف ہے، مُعرَّف اور تعریف کے لئے جب ایک ہی لفظ آیا تو ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو گیا تو دور لازم آگیا، کیونکہ اگر تعریف میں مُعرَّف ہی کو ذکر کر دیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔

(۱) ترجمہ:- "دین تو خدا کے نزدیک اسلام ہی ہے۔" (سورۃ آل عمران: ۱۹)۔

(۲) کتاب الأم للشافعی، باب کیف الاستطاعة الى الحج. ج: ۵ ص: ۲۱۔

(۳) عقد الجواهر الثمينة ج: ۱ ص: ۳۸۰۔

(۴) بدنی صحت کے بارے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، ففي غنية الناسك ص: ۲۳: "أما شرائط

وجوب الأداء خمسة الأول: الصحة: وهي سلامة البدن عن الأفات المانعة عن القيام بما لا بد

منه في سفر الحج لهذا عندهما، أما ظاهر المذهب عند أبي حنيفة: فهي شرط الوجوب الخ."

وكذا في مناسك الحج لملا على القاري ص: ۵۱۔

(۵) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۸۔

جواب:- یہ ہے کہ سوال میں مراد ایمان شرعی ہے، یعنی سائل ایمان شرعی معلوم کرنا چاہتا تھا، جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”أَنْ تَوْمِنَ ... الخ“ فرمایا ہے، یہ ایمان لغوی ہے، لہذا تعریف میں معرّف کا ذکر نہ ہوا اور دور لازم نہ آیا۔^(۱) جس کا حاصل یہ نکلا کہ ایمان شرعی وہی ہے جو ایمان لغوی ہے البتہ دونوں کے متعلقات (مَوْمِنٌ بہ) میں فرق ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایمان لغوی اور ایمان شرعی دونوں میں فرق باعتبار متعلقات (مَوْمِنٌ بہ) کے ہے، حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی وجہ سے یہاں ایمان کی حقیقت و ماہیت کو ذکر نہیں فرمایا۔

قولہ: ”قَالَ: أَنْ تَوْمِنَ بِاللَّهِ ... الخ“ (ص: ۲۷: سطر ۸)

ایمان کے معنی ہیں دل سے تصدیق کرنا، معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، جبکہ اسلام کا محل زبان اور اعضاء و جوارح ہیں، اور دونوں کی حقیقتیں بھی جدا جدا ہیں۔

قولہ: ”قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ“ (ص: ۲۷: سطر ۸)

احسان مصدر ہے باب افعال کا، اس کے دو معنی ہیں، ایک ”کسی کام کو اچھی طرح انجام دینا“ جیسے کہا جاتا ہے: ”أَحْسَنْتُ الْخُطْبَةَ“ تو نے خطبہ اچھا دیا، اس معنی میں جب آتا ہے تو یہ بغیر واسطہ حرف جر کے متعدی ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنی ہیں ”کسی کے ساتھ اچھا سلوک کرنا“ جب اس معنی میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں الٰہی آتا ہے جیسے: ”أَحْسِنُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ“ یہاں پر حدیث جبریل میں لفظ احسان پہلے معنی میں استعمال ہوا ہے، جس کا حاصل ہے اعمال کو اچھی طرح انجام دینا۔^(۲)

قولہ: ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ تَعْبَادَكَ تَرَاهُ“ (ص: ۲۷: سطر ۸)

حافظ ابن حجر^(۳) اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی^(۴) نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ اس میں احسان کے دو درجے بیان کئے گئے ہیں، ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ ... الخ“ یہ درجہ اول ہے، اس کا نام مقام مشاہدہ ہے۔ ”فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ ... الخ“ یہ دوسرا درجہ ہے، یعنی اگر تو پہلے درجے کی عبادت نہ کر سکے تو دوسرے درجے کی عبادت کر لے، یعنی عبادت اس استحضار کے ساتھ کرے

(۱) شرح الکرمانی لصحیح البخاری ج: ۱ ص: ۱۹۴۔

(۲) لسان العرب ج: ۳ ص: ۱۷۹۔

(۳) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۲۰۔

(۴) لمعات التنقیح تحت هذا الحديث ج: ۱ ص: ۶۹۔

کہ اللہ تجھ کو دیکھ رہا ہے، اس کا نام مقامِ مراقبہ ہے، لیکن اس تفسیر کو عام طور پر ہمارے بزرگوں نے اختیار نہیں کیا کیونکہ اس روایت کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے اور اس حدیث کی دوسری روایات کے الفاظ پر بھی یہ تشریح منطبق نہیں ہوتی، چنانچہ علامہ نووی^(۱) و علامہ سندھی^(۲)، حکیم الامت حضرت تھانوی^(۳) اور حضرت گنگوہی^(۴) نے یہ تفسیر اختیار نہیں کی، ان حضرات نے تفسیر یہ کی ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے گویا کہ تو اس کو دیکھ رہا ہے، کیونکہ تو اگرچہ اُس کو نہیں دیکھ رہا مگر وہ تو تجھ کو دیکھ رہا ہے۔ اس تفسیر کی رُو سے جملہ: ”فان لم تکن تراءہ الخ“ پہلے جملہ کی تعلیل ہے اور ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر عبادت کرتا تو وہ اخلاص و تعظیم و حضورِ قلب اور خشوع و خضوع میں کوئی کسر نہ چھوڑتا، ایسی عبادت کرنا احسان ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا تھا کہ ہمیں یہ معلوم ہی نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر کیسے عبادت کرتے کیونکہ دنیا میں رُویتِ باری تعالیٰ ممکن ہی نہیں، لہذا جب رُویت ممکن نہیں تو ہمیں رُویت کے ساتھ کیفیتِ عبادت کا علم بھی نہیں ہو سکتا؟ اور جب علم نہیں ہو سکتا تو اس پر عمل بھی ممکن نہیں۔ تو اس اشکال کو دوسرے جملہ ”فان لم تکن تراءہ الخ“ سے رفع فرمایا، اس میں ”ان“ شرطیہ نہیں بلکہ وصلیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تم اُس کو نہیں دیکھ سکتے لیکن وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے تو کس وجہ سے اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے؟ کیا اس وجہ سے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے؟ یا اس وجہ سے کہ تم اُس کو دیکھ رہے ہو؟ ظاہر ہے کہ تم اعلیٰ درجے کی عبادت اُس وقت اسی وجہ سے کرتے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے نہ اس وجہ سے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ مثلاً: اگر کسی شاگرد کو معلوم ہو کہ اُستاد دیکھ رہا ہے تو شاگرد اگر اندھا بھی ہو تب بھی باادب ہو کر بیٹھتا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس ہو تو پھر شاگرد بے پروا ہو کر بیٹھے گا، کیونکہ شاگرد کو معلوم ہے کہ اُستاد مجھے نہیں دیکھ رہا، معلوم ہوا کہ اعلیٰ درجہ کی عبادت جو اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر انسان کرتا اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے، اور یہ علت اللہ تعالیٰ کو دیکھنے بغیر بھی موجود ہے کہ وہ تجھ کو دیکھ

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) حاشیۃ العلامة السندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۹، انظر أيضًا حاشیۃ السندی علی الصحیح للبخاری تحت هذا الحدیث۔

(۳) الحلّ المفہم ج: ۱ ص: ۲۹۔

رہا ہے۔ حاصل یہ کہ جملہ ثانیہ جملہ اُولیٰ سے پیدا ہونے والے سوالِ مقدر کا جواب ہے یا جملہ اُولیٰ کی تعلیل ہے۔

قوله: ”فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ“ (ص: ۲۷: ۹: سطر)

مقصودِ سوال وقتِ قیامت معلوم کرنا تھا نہ یہ کہ قیامت واقع ہوگی یا نہیں؟^(۱) چنانچہ آگے اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ”متی تقوم الساعة“ ہے۔

”الساعة“ عرف میں دن رات کے مجموعے کا چوبیسواں حصہ (ایک گھنٹہ) ہے، مگر قرآن و سنت اور کلام عرب میں یہ قیامت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں وہی مراد ہے۔^(۲)

قوله: ”قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ“ (ص: ۲۷: ۹: سطر)

مطلب یہ کہ وقتِ قیامت کے بارے میں میں تم سے زیادہ جاننے والا نہیں۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بجائے مختصر جملہ ”لا أدري“ کیوں نہ فرمادیا؟ جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرماتے تو یہ قضیہ جزئیہ ہوتا، یعنی اس سے صرف اتنا پتہ چلتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے وقت کے بارے میں جبریل امین سے زیادہ علم نہیں، یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو بھی علم نہیں، تو یہ بتلانے کے لئے ”ما المسئول عنها.... الخ“ کا جملہ بطورِ قضیہ کلیہ کے ارشاد فرمایا کہ جس سے بھی سوال کیا جائے گا وہ سائل سے زیادہ اس کو نہیں جانتا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کے پاس نہیں۔^(۳) ایک روایت میں ہے کہ یہی سوال و جواب حضرت عیسیٰ اور جبریل کے درمیان ہوا تھا، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام۔^(۴)

قوله: ”عَنْ أَمَارَاتِهَا“ (ص: ۲۷: ۹: سطر)

”أَمَار وَا مَارَة“ علامت کو کہتے ہیں۔

قوله: ”أَنَّ تَلَدَ الْأُمَّةَ رَبَّتْهَا“ (ص: ۲۷: ۹: سطر)

کہ باندی اپنے سید کو جنے۔ اس کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں:

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۱۴۷۔

(۱) المرقاة ج: ۱ ص: ۱۴۷۔

(۳) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۴۱، مرقاة ج: ۱ ص: ۱۴۷۔

(۴) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۴۱، ولفظہ: ”سأل عیسیٰ ابن مریم جبریل عن الساعة، قال: فانتفض بأجنته وقال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل.“ البتہ فتح الباری کے حاشیہ پر اس کی سند کو غیر قوی قرار دیا گیا ہے۔

۱- ایک یہ کہ اس میں اشارہ ہے عقوق الاُمّہات کی طرف، کہ لوگ اپنی ماؤں کے ساتھ ایسا تحقیر کا معاملہ کریں گے جیسا باندی سے اُس کا مالک کرتا ہے، جس طرح کا معاملہ باندی سے خدمت لینے کا کیا جاتا ہے ویسا ہی معاملہ ماں کے ساتھ کریں گے۔

۲- دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد ”اولادِ اِماء“ کا بادشاہ ہونا ہے، یعنی باندیوں کی اولاد بادشاہ ہوگی، جس کے باعث یہ باندی بھی دوسرے لوگوں کی طرح اس بادشاہ (اپنے بیٹے) کی رعیت ہوگی، چنانچہ یہ ایسا ہی ہو جائے گا کہ گویا باندی نے اپنے آقا کو جنا ہے۔ تاریخ اسلام میں ایسی مثالیں بہت ہیں کہ باندی کے بیٹے بادشاہ اور حاکم بنے۔ خلیفہ ہارون رشید کا بیٹا مأمون الرشید بھی باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

۳- تیسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس سے اشارہ ہو اُمّ ولد کی بیچ کی طرف، جو شرعاً جائز نہیں، جب اُمّ ولد کی بیچ کثرت سے ہونے لگے گی تو کسی اُمّ ولد کی بیچ در بیچ ہوتے ہوتے نوبت یہ آجائے گی کہ اُس اُمّ ولد کو اُس کا بیٹا ہی خرید لے گا اور اُس کو علم بھی نہ ہوگا کہ یہ میری ماں ہے، پھر اس سے باندیوں کی طرح خدمت لے گا۔^(۱)

قولہ: ”وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ... الخ“ (ص: ۲۷: سطر ۹)
خُفَاة حافی کی جمع ہے، معنی ننگے پاؤں والا، اور عُرَاة عاری کی جمع ہے، ننگے بدن والا، یا کپڑے پہنے ہوں لیکن ناکافی ہوں تو اُسے بھی عاری کہہ دیا جاتا ہے، اور العالة عائل کی جمع ہے، بمعنی فقیر۔

قولہ: ”رِعَاءُ الشَّاءِ“ (ص: ۲۷: سطر ۹)
”رِعَاء“ راعی کی جمع ہے، رُعاة بھی جمع آتی ہے، معنی ہیں چرواہے۔ یہاں بکریوں کے چرواہوں کا ذکر فرمایا نہ کہ اُونٹ اور گائے، بھینس کے چرواہوں کا، کیونکہ بکریوں کے چرواہے مالی اور معاشرتی اعتبار سے کم درجہ کے لوگ ہوتے ہیں۔ لفظ الشاء بکرا، دُنبہ، مینڈھا اور ان کے مذکر و مؤنث سب کو شامل ہے، یعنی اِسِم جنس ہے۔

قولہ: ”يَتَطَاوُلُونَ فِي الْبُنْيَانِ“ (ص: ۲۷: سطر ۱۰)

وہ ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کریں گے عمارتوں کی اونچائی میں، مطلب یہ ہے کہ

(۱) اِن تینوں مطالب کے لئے رجوع فرمائیں: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۲۲ والمفہم ج: ۱ ص: ۱۲۸ واکمال

فقیر اور ادنیٰ درجے کے لوگ مالدار بن جائیں گے یعنی حالات پلٹ جائیں گے۔

ویسے تو یہ علامت کئی مرتبہ پائی گئی لیکن دو مرتبہ زیادہ واضح طور پر سامنے آئی۔

۱- ایک مرتبہ یہ علامت تاتاریوں میں پائی گئی جنہوں نے اہل اسلام پر اُزحد ظلم کیا، پھر تاتاریوں کے سردار چنگیز خان کے بیٹے ہلاکو خان کی اولاد میں سے بعض لوگ مشرف باسلام ہو گئے، چنانچہ ہلاکو خان کی چوتھی پشت میں تیمور لنگ پیدا ہوا اور اُس کی نسل میں بابر بادشاہ گزرنا جو فرغانہ (ازبکستان) سے ہندوستان آیا اور یہاں مغل حکومت قائم کی، پھر اُس کی اولاد میں شاہجہاں نے بلند و بالا عمارات، آگرہ کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد وغیرہ تعمیر کیں۔ اصل میں ان کے آباء و اجداد (تاتاری) معاشرتی اور معاشی طور پر بہت پس ماندہ تھے، بکریوں کی گلہ بانی ان کا پیش تھا، اور شہریت و تمدن سے بہت دور تھے۔

۲- دوسری مرتبہ یہ علامت اہل مغرب میں نمایاں نظر آئی، یہ بھی بہت غریب اور پس ماندہ تھے لیکن اب فلک بوس عمارتیں بنانے میں دُنیا کا مقابلہ کر رہے ہیں۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: ”فَلَبِثْتُ مَلِيًّا“

ملیا اُی وقتاً طویلاً۔ ابوداؤد^(۱) اور ترمذی^(۲) کی روایت میں ”فَلَبِثْتُ ثَلَاثًا“ ہے، اور

ترمذی کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: ”فَلَقِيَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ثَلَاثٍ“ یعنی تین راتوں کے بعد۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: ”فَإِنَّهُ جَبْرِئِلُ“

جِبْرِئِلُ، جِبْرِئِلُ، جِبْرِئِلُ چاروں طریقے سے پڑھا جاسکتا ہے۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: ”أَنَا كُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينُكُمْ“

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ اس حدیث کو ”اُمُّ السَّنَةِ“

کہا جاتا ہے، جیسے کہ سورہ فاتحہ کو جو پورے قرآن کا خلاصہ و دیباچہ ہے ”اُمُّ الْكِتَابِ“ کہا جاتا ہے، اور معلوم ہوا کہ پورا دین تین چیزوں کا مجموعہ ہے:-

۱- ایمان یعنی عقائد۔ ۲- اسلام یعنی اعمال ظاہرہ۔ ۳- احسان یعنی اعمال باطنہ۔

(۱) سنن أبی داؤد، اَوَّلُ كِتَابِ السَّنَةِ، بَابُ فِي الْقَدْرِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ: ۴۶۸۱۔

(۲) جامع الترمذی، بَابُ مَا جَاءَ فِي مَا وَصَفَ جَبْرِئِلُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانَ وَالْإِسْلَامَ،

رَقْمُ الْحَدِيثِ: ۲۶۱۰۔

احسان کے معنی ہیں دینِ اسلام کے اعمال کو اچھے طریقے سے انجام دینا۔ احسان کا ایک درجہ وہ ہے جس کے بغیر اعمالِ ظاہرہ باطل اور کالعدم رہتے ہیں، مثلاً: عبادات کے لئے نیت، کہ اس کے بغیر کوئی عبادت درست نہیں، یعنی اداء ہی نہیں ہوتی۔ احسان کا یہ درجہ اعمالِ صالحہ کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اور ایک درجہ احسان کا وہ ہے جو اعمالِ صالحہ کے وجود اور صحت کے لئے تو شرط نہیں، البتہ قبولیت یعنی ثواب کے لئے شرط ہے، مثلاً: نیت فی الوضوء، کہ نیت کے بغیر وضوء ہو تو جاتا ہے یعنی مقارحِ صلوٰۃ بن جاتا ہے مگر اس پر ثواب نہیں ملتا۔^(۱) ایسے ہی احسان کا ایک فرد تقویٰ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا خوف نہ ہو تو آدمی کبائر کا مرتکب ہو جاتا ہے، ایسے ہی دوسرے تمام اعمالِ باطنہ احسان ہی کے افراد ہیں، اعمالِ ظاہرہ اُس وقت تک ٹھیک نہیں ہو سکتے جب تک اخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ ٹھیک نہ ہوں۔ لہذا احسان صرف استحباب کا درجہ نہیں بلکہ جس طرح کبائر اور دوسرے رذائل سے بچنا فرضِ عین ہے، اسی طرح احسان ایک درجے میں فرضِ عین ہے، تو باطن کا تزکیہ فرضِ عین ہوا، اس کے بغیر آدمی فاسق، فاجر رہتا ہے کیونکہ تمام اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اعمالِ باطنہ ہیں۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

(٢) فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.

اور ”فقہ فی الدین“ یہ ہے کہ آدمی ایمان، اسلام اور احسان تینوں میں گہری بصیرت و فراست حاصل کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ“^(۲)

(٢) صحيح البخارى، كتاب الايمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: ٥٢- وصحيح مسلم، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث: ١٥٩٩- وصحيح ابن حبان، ذكر الأخبار عن حدود الله والمداهين فيها، رقم الحديث: ٢٩٤-.

(٣) صحيح البخارى، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين. رقم الحديث: ٤١-.

قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“^(۱)۔

نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ“۔^(۲) ان میں بھی ”الحکمة“ اور ”تفقه فی الدین“ کا مطلب یہی ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان میں گہری بصیرت پیدا کی جائے، یہی وجہ ہے کہ امام اعظمؒ نے فقہ کی جو تعریف کی ہے: ”معرفة النفس ما لها وما عليها“^(۳) وہ ان تینوں کو شامل ہے۔

پھر جوں جوں نئے نئے مسائل پیدا ہوتے گئے ان تینوں کے مباحث پھلتے چلے گئے، ان تمام مباحث کو ایک کتاب میں سمونا مشکل ہو گیا، رفتہ رفتہ ان تینوں کی کتابیں الگ الگ لکھی جانے لگیں، پھر رفتہ رفتہ ان میں سے ہر علم میں تصنیفات کی تعداد بھی بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ ان تینوں علوم کے نام بھی علیحدہ علیحدہ رکھ دیئے گئے، ایمانیات کے مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ”علم کلام“ رکھا گیا، اعمالِ ظاہرہ کے احکام کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ”فقہ“ رکھ دیا گیا، اور ”احسان“ یعنی اخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ کی اصلاح کا نام ”تصوف“ رکھ دیا گیا، لیکن یہ بعد کی اصطلاحات ہیں، قرآن و سنت کی اصطلاح میں فقہ اور تفقہ کی حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی کہ یہ ایمان، اسلام اور احسان (تینوں) کی گہری فہم و بصیرت اور فراست و مہارت کا نام ہے۔

خلاصہ یہ کہ صرف اعمالِ ظاہرہ کا علم حاصل کر کے اپنے آپ کو عالم دین سمجھنا جہالت ہے۔ ”تفقه فی الدین“ کو سورۃ توبہ کی مذکورہ بالا آیت میں فرضِ کفایہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ جب اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اور بنیاد احسان ہے تو جدید اصطلاح کے فقہ سے بھی زیادہ اہم ”احسان“ ہوا، تو احسان کی کتب کو دینی مدارس میں داخلِ نصاب کیوں نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ احسان ایسی چیز نہیں جو کتابوں میں پڑھائی جائے، بلکہ یہ تجرباتی اور عملی مشق کا کام ہے (پریکٹیکل ہے)، یہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت اور شیخ کی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔

فائدہ:- اس حدیث کو امام مسلمؒ صرف حضرت عمرؓ کی روایت سے چار سندوں سے

لائے ہیں اور ان چار سندوں میں کل سات طرق بیان کئے ہیں، جن کی تفصیل اس طرح ہے:-

۱- پہلی سند میں دو طرق ہیں: وکیع کا طریق اور عبید اللہ بن معاذ العنبري کا طریق، اور مدار الحدیث کہمیس ہیں۔

۲- دوسری سند میں تین طرق ہیں: محمد بن عبید الغبری، ابو کامل الفضیل بن الحسین الجحدری۔ احمد بن عبدۃ الضبی۔ اور ان کے مدار الحدیث حماد بن زید ہیں جو مطر الوراق سے روایت کر رہے ہیں۔

۳- تیسری سند میں ایک ہی طریق ہے: محمد بن حاتم کا۔
۴- اور چوتھی سند میں بھی ایک طریق ہے: حجاج بن الشاعر کا۔
فائدہ:- احادیث کو شمار کرنے کے دو طریقے ہیں:-

۱- اُصولیین کا طریقہ یہ ہے کہ متن واحد والی حدیث خواہ کتنے ہی طرق اور اسانید سے آئی ہو، اُسے ایک ہی حدیث شمار کرتے ہیں، چنانچہ مذکورہ حدیث اگرچہ متعدد سندوں اور کئی طرق سے مروی ہے، لیکن اُصولیین کے نزدیک ایک ہی ہے۔

۲- محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ متن حدیث کی ہر سند اور ہر سند کے ہر طریق کو الگ حدیث شمار کرتے ہیں، لہذا مذکورہ حدیث محدثین کے شمار کے مطابق سات حدیثیں ہیں۔
اس تفصیل سے منکرین حدیث کے ایک اشکال کا جواب بھی ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کہ فلاں محدث کو اتنے لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور فلاں محدث کے پاس اتنے لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں، حالانکہ کل ذخیرہ حدیث بھی لاکھوں کو نہیں پہنچتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدد محدثین کے طریقہ کار سے حاصل ہوتا ہے، اُصولیین کے طریقے سے نہیں۔

وجہ الفرق بین اصطلاح الفقہاء والمحدثین

فقہاء کا اصل مقصد حدیث شریف سے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، اس مقصد کے لئے اتنی بات کا معلوم ہو جانا کافی ہے کہ فلاں حدیث کا متن تو اثر یا خبر مشہور یا خبر واحد سے ثابت ہے، اب یہ حدیث کتنی اور کون کون سی سندوں اور طرق سے مروی ہے؟ ان تفصیلات سے فقہاء کی کوئی غرض براہِ راست وابستہ نہیں، اس لئے وہ اس سے بحث نہیں کرتے، جبکہ محدثین سند و متن

دونوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اُن کا مقصود ہی احادیث کے متن و اسانید کو جمع کرنا ہے، اس لئے احادیث کے شمار کرنے میں فقہاء (أصولیین) اور محدثین کا طریقہ مختلف ہے۔

۹۴- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْغُبَرِيُّ وَأَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ وَأَحْمَدُ

بُنْ عَبْدِةَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ مَطَرٍ الْوَرَّاقِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: لَمَّا تَكَلَّمَ مَعْبَدٌ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ فِي شَأْنِ الْقَدَرِ، أَنْكَرْنَا ذَلِكَ. قَالَ: فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمَيْرِيُّ حِجَّةً. وَسَاقُوا الْحَدِيثَ... الخ“

(ص: ۲۸: سطر: ۲۰)

قرلہ: ”انکرنا“ (ص: ۲۸: سطر: ۲۰) یعنی ہم نے اس کو منکر سمجھا یا اچنبھا محسوس کیا۔

(ص: ۲۸: سطر: ۲۰)

قرلہ: ”فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ... الخ“

سابقہ روایت جو کہمیس سے تھی اُس میں راوی نے حج یا عمرہ کو شک کے ساتھ ذکر کیا تھا، اور مطر الورّاق کی اس روایت میں حج کی صراحت کسی شک کے بغیر کی گئی ہے۔

(ص: ۲۸: سطر: ۲۰)

قرلہ: ”وَسَاقُوا الْحَدِيثَ... الخ“

ان تینوں حضرات نے مطر الورّاق کی روایت کو اسی مضمون اور اسی سند سے بیان کیا ہے جس سے کہمیس نے بیان کیا تھا البتہ کچھ الفاظ کی کمی بیشی ان کی روایت میں موجود ہے۔

۹۵- ”وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا

عُثْمَانُ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَا لَقَيْنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ فَذَكَرْنَا الْقَدَرَ وَمَا يَقُولُونَ فِيهِ..... الخ.“

(ص: ۲۹: سطر: ۲۰)

(ص: ۲۹: سطر: ۱)

قرلہ: ”وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ“

یہ حدیث جبریل کی تیسری سند کا بیان ہے، اس میں عبد اللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے عثمان بن غیاث ہیں، جبکہ پہلی سند میں کہمیس اور دوسری میں مطر الورّاق تھے، اس طرح عبد اللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے تین حضرات ہو گئے۔

۹۷- ”وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ

عَلِيَّةٌ..... (الی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَاتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبُعْثِ الْآخِرِ. قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ الْإِسْلَامَ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدَّى الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأَحْدِثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا؟ إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاءُ الْحُفَاةُ رُؤُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِجَالُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا. فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ. ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ، قَالَ: ثُمَّ أَذْبَرَ الرَّجُلُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رُدُّوْا عَلَى الرَّجُلِ. فَآخِذُوا لِيُرِدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا جَبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ.

(ص: ۲۹: سطر ۹۴۳)

قوله: ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ“

(ص: ۲۹: سطر ۳)

یہ امام مسلم کے اُستاذ اور صاحب ”مصنّف ابن ابی شیبہ“ ہیں، ان کا نام عبداللہ ہے اور ان کے بھائی عثمان اور قاسم ہیں، ان کے والد محمد اور دادا ابوشیبہ ابراہیم ہیں، ان کی کتاب میں حنفیہ کے مستدلّات زیادہ ملتے ہیں، کیونکہ یہ عراق کے رہنے والے تھے اور فقہ حنفی کا مرکز بھی عراق تھا، اور جن احادیث سے حنفیہ نے استدلال کیا وہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے توسط سے عراق میں زیادہ متداول تھیں۔^(۱)

قوله: ”عَنِ ابْنِ عَلِيَّةٍ“

(ص: ۲۹: سطر ۳)

یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں جیسا کہ آگے زہر نے اس کی صراحت کی ہے، عَلِيَّةُ ان

کی والدہ کا نام ہے جو کہ ایک دانشمند خاتون تھیں، اگرچہ یہ والد کی بجائے والدہ کی طرف نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن اسی نسبت سے مشہور ہوئے، لہذا اس نسبت سے ان کا ذکر سندوں میں مجبوراً کیا جاتا ہے^(۱) چنانچہ یہ غیبتِ محرمہ میں داخل نہیں۔

(ص: ۲۹: سطر: ۴)

قوله: "بَارِزًا لِلنَّاسِ"

یعنی کھلی جگہ پر تشریف فرما تھے۔

اس روایت میں "یا رسول اللہ" ہے اور پہلی روایت میں "یا محمد" کا لفظ تھا، علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں مختلف روایات کے حوالے سے فرمایا کہ جبریل امین علیہ السلام نے کبھی "یا رسول اللہ" کہا اور کبھی "یا محمد" (تفصیل پیچھے آچکی ہے)۔ اس نسخہ میں "کتابہ" ہے، دوسرے نسخہ میں "کُتِبَہ" ہے، دوسرے نسخہ زیادہ درست ہے بوجہ روایتِ اوّل کی مطابقت کے۔

(ص: ۲۹: سطر: ۵)

قوله: "وَلِقَائِهِ"

قیل: انها مکررة، لأنها داخله في الايمان بالبعث، والحق أنها غير مكررة، فقیل: المراد بالبعث، القيام من القبور، والمراد باللقاء ما بعد ذلك. وقيل: اللقاء يحصل بالانتقال من دار الدنيا والبعث بعد ذلك، وبدل على هذا رواية مطر الوراق فان فيها: "وبالموت وبالبعث بعد الموت" وكذا في حديثي انس وابن عباس، وقيل غير ذلك، والتفصيل في فتح الملهم.^(۲)

(ص: ۲۹: سطر: ۵)

قوله: "بِالْبُعْثِ الْآخِرِ"

پہلی روایت میں "اليوم الآخر" ہے، روایت بالمعنی کے طور پر یہاں "البعث الآخر" فرمایا۔ اور یوم الحساب کو "البعث الآخر" اس لئے فرمایا گیا کہ اُس وقت "خروج من بطون القبور" ہوگا، اس کے مقابلے میں "البعث الاول" پہلے ہو چکا ہے، یعنی خروج من بطون الاممات فی الدنيا۔

(ص: ۲۹: سطر: ۵)

قوله: "الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ الخ"

(۱) سیر أعلام النبلاء ج: ۹ ص: ۷۰ و تذکرۃ الحفاظ ج: ۱ ص: ۳۲۲۔ وطبقات ابن سعد ج: ۷

ص: ۳۲۵۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۹۱۔

یہاں شہادتین کے بجائے یہ جملہ آیا ہے، معلوم ہوا کہ ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ“ سے مراد یہاں شہادتین ہی ہیں، اور یہ روایت بالمعنی ہے، جب شہادتین کو عبادت سے تعبیر کیا گیا تو ”ولا تشرك به شيئاً“ کا اضافہ بھی ضروری ہوا کیونکہ شہادتین کا پورا مضمون لفظ ”عبادة“ سے ادا نہیں ہوتا۔^(۱) اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عبادۃ سے مراد مطلق طاعت ہو، جس میں اسلام کے تمام اعمال اور مامورات ومنہیات آگئے، اور آگے صلوٰۃ و زکوٰۃ و صوم و حج کا ذکر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ہوا، کیونکہ یہ ارکان اسلام ہیں۔^(۲)

قوله: ”الْمَكْتُوبَةُ“ (ص: ۲۹: سطر: ۵)

ما قبل کی روایت میں ”مکتوبہ“ کا لفظ نہیں، لیکن مراد وہاں بھی صلوٰۃ مکتوبہ (مفروضہ) ہے۔ ”المفروضۃ“ اور ”المکتوبہ“ کے معنی ایک ہیں، مترادف الفاظ عبارت میں تنوع پیدا کرنے کے لئے استعمال کئے گئے جو بلاغت کے عین مطابق ہے۔

قوله: ”فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ“ (ص: ۲۹: سطر: ۶)

لفظ ”فَإِنَّكَ“ سے حضرت گنگوہیؒ اور علامہ نوویؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، علامہ سندھیؒ نے بھی انہی حضرات کی طرح یہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ، جملہ اوّلیٰ کی تعلیل ہے، یا جملہ اوّلیٰ سے جو سوال پیدا ہو سکتا تھا، جملہ ثانیہ سے اُس کا جواب دیا گیا ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

قوله: ”مَتَى السَّاعَةُ؟“ (ص: ۲۹: سطر: ۶)

یہاں صراحت ہے کہ سوال وقتِ قیامت کے بارے میں تھا۔

قوله: ”أَشْرَاطُهَا“ (ص: ۲۹: سطر: ۷)

جمع شرط بمعنی علامت۔

قوله: ”رُؤُوسَ النَّاسِ“ (ص: ۲۹: سطر: ۷)

یہ پچھلی روایتوں میں نہیں تھا، رَأْس کی جمع ہے، سر کو بھی کہتے ہیں، سردار کو بھی،^(۳) یہاں سردار کے معنی میں ہے۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۹۔

(۱) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۱۹۔

(۳) لسان العرب ج: ۵ ص: ۸۰، وایضاً رَأْسَ كُلِّ شَيْءٍ اِعْلَآءُ وَالْجَمْعُ فِي الْقِلَّةِ أَرُؤُسٌ وَآرَاسٌ عَلَى الْقَلْبِ وَرُؤُوسٌ فِي الْكَثِيرِ۔

(ص: ۲۹: سطر: ۷)

قولہ: ”الْبَهُم“

بَہُم جمع یا اسم جنس ہے۔ بَہْمَة، شاة کے بچے کو کہتے ہیں^(۱)، ”رعاء البہم“ بکریوں کے بچوں کے چرواہے۔ اس میں ان کی مالی حالت کی مزید کمزوری کا بیان ہے۔ صحیح بخاری میں ”رُعَاةُ الْاِبِلِ الْبُہْمُ“ کا لفظ ہے،^(۲) (بضم الباء) یہ اَبَہُم اور بہماء کی جمع ہے (جیسے اَسود و سوداء کی جمع ”سود“)^(۳) الْاِبِلِ الْبُہْمُ کالے اُونٹ، مطلب ہوگا کالے اُونٹوں کے چرواہے۔ کالے اُونٹ حقیر ہوتے ہیں بہ نسبت سرخ اُونٹوں کے، تو اس سے بھی ان کے مالی اعتبار سے کم درجہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قولہ: ”فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ“

اے علم وقت الساعة دَاخِلٌ فِي خَمْسٍ^(۳)

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قولہ: ”اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الخ“

”ان اللہ عنده“ فرمایا، ”علم الساعة عند اللہ“ نہیں فرمایا، مقصود حصر کرنا ہے۔

اس میں دو وجوہ حصر موجود ہیں:-

۱- ”عنده“ خبر متقدم اور ”علم الساعة“ مبتدأ مؤخر ہے۔ ”تقديم ما حقه التأخير

يُفيد الحصر“ کے ضابطہ سے حصر پیدا ہوا۔

۲- ”ان اللہ“ کی تقدیم سے مزید حصر پیدا ہوا۔

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قولہ: ”وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ“

یہاں بارش کے بارے میں اور اگلے جملے ”وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ“ میں اگرچہ یہ صراحت نہیں فرمائی گئی کہ ان کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، مگر کلام ایسے انداز سے کیا گیا ہے جس سے ان دونوں چیزوں کے علم کا بھی انحصار علم الہی میں معلوم ہوتا ہے۔ پھر جن پانچ چیزوں کا ذکر اس آیت میں ہے ان کو سورہ انعام کی آیت میں ”مَفَاتِحُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے، ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ“ ایک حدیث میں ان پانچوں کو ”مَفَاتِحُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے۔

(۱) لسان العرب ج: ۱ ص: ۵۲۳۔

(۲) صحيح البخارى، كتاب الايمان، باب سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان الخ. رقم الحديث: ۵۰۔

(۳) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۹۳۔

(تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۲ بزیادة ایضاح منی) نیز خود اسی حدیث باب (حدیث جبریل) میں فرمایا گیا ہے: ”فِي خُمْسٍ مِّنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ“ اس میں بھی صراحت ہے کہ پانچوں چیزوں کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ موسمیات پیشگی اطلاع دے دیتا ہے کہ فلاں جگہ بارش ہوگی، اور ہوائی جہازوں کی پروازوں کا نظام محکمہ موسمیات کی رپورٹ پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ پیشگی اطلاعات عموماً درست ہوتی ہیں۔ بظاہر یہ آیت قرآنیہ کے خلاف نظر آتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں علم سے مراد علم قطعی ہے، جبکہ محکمہ موسمیات کی رپورٹ ظنی ہوتی ہے، اور اس کا خود محکمہ موسمیات والے بھی اعتراف کرتے ہیں، بسا اوقات اُن کی بات درست ثابت ہوتی ہے اور بعض اوقات غلط بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ بارش کا محکمہ موسمیات کو جتنے درجے کا بھی ظن ہوتا ہے وہ جزوی طور پر ہوتا ہے کئی طور پر نہیں ہوتا، محکمہ موسمیات کے پاس ایسا کئی علم نہیں ہے جس کی بنیاد پر وہ قطعی اور کئی طور پر بتا سکیں کہ دنیا بھر میں قیامت تک کہاں کہاں، کب کب، کتنی کتنی بارش ہوگی۔ اور علم حقیقتاً کئی ہی ہے، جزئیات کے عالم کو عالم نہیں کہا جاتا۔

اگر کوئی عام آدمی مثلاً بہشتی زیور کے سارے جزئیات کو یاد کر لے تو وہ ان جزئی مسائل کو یاد کرنے سے عالم نہیں کہلائے گا، کیونکہ بہشتی زیور سے صرف مسائلِ جزئیہ کا علم تو ہوتا ہے، کلیات کا نہیں۔ اسی طرح کوئی بہت سی بیماریوں کی دوائیں یاد کر لے تو اس سے وہ طبیب اور ڈاکٹر نہیں بن جاتا کیونکہ اس کا علم کئی نہیں صرف جزئیات پر مشتمل ہے۔^(۱)

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قوله: ”وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ“

اور جانتا ہے ہر اُس چیز کو جو ماؤں کے رحم میں ہے، یعنی ان تمام جنینوں کو جو ارحام میں ہوں، خواہ جنین انسان کے ہوں یا جانوروں کے، نیز ارحام میں جنین ہوں یا کچھ اور، ان سب کو جانتا ہے۔

(۱) قال فی فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۹۵: ”قال العبد الضعیف عفا اللہ عنہ: انّ الشیء اذا کان لہ اصول وفروع، فعلمہ بالحقیقة انما هو العلم بأصولہ، أما العلم بالفروع بدون العلم بأصولہا فلیس بعلم یعتد بہ عند العلماء والحذاق، وانما هو علم بمعناہ اللغوی (دانستن) عند العوام القاصرین۔“

بہت سے حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں یہ پتہ نہیں لگایا جاسکتا کہ جنین مذکر ہے یا مؤنث؟ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس آیت میں مذکر و مؤنث کا ذکر نہیں بلکہ ”مَا فِي الْأَرْحَامِ“ ہے کہ ”جو کچھ بھی ارحام میں ہے“ اُس کا علم کُلّی قطعی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں، چنانچہ ابھی تک اگرچہ الٹرا ساؤنڈ سے بھی جنین کا مذکر و مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا، لیکن ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں مذکر و مؤنث کا علم حاصل ہونے کا کوئی طریقہ دریافت ہو جائے تو پھر بھی ڈاکٹروں کا علم جزئی ہوگا، کُلّی نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس علم کا دعویٰ پھر بھی نہیں کر سکیں گے کہ دنیا میں جتنی بھی ماڈائیں (مؤنثات) ہیں یا آئندہ ہوں گی، خواہ انسانوں کی ہوں یا جانوروں کی اُن کے ارحام میں مذکر ہیں یا مؤنث؟ شتی ہیں یا سعید؟ بے وقوف ہیں یا عقلمند؟ ایسے علم کا دعویٰ کوئی انسان نہیں کر سکتا۔

(ص: ۲۹ سطر: ۸)

قوله: ”تَكْسِبُ غَدًا“

کسب سے مراد مال کمانا یا عمل کرنا دونوں ہو سکتے ہیں۔

(ص: ۲۹ سطر: ۸)

قوله: ”بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ“

یہاں نفی مقام موت کے علم کی ہے، وقتِ موت کے علم کی نہیں، حالانکہ اس کا علم بھی کسی کو نہیں، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ جب موت کی جگہ کا علم نہیں تو وقتِ موت کا علم بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہے کہ موت کی جگہ نفس الامر میں موجود تو ہے لیکن وقتِ موت تو فی الحال موجود بھی نہیں۔^(۲)

مسئلہ علم غیب کا خلاصہ^(۳)

آیت زیر بحث میں جو صرف پانچ چیزوں کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا علم قطعی کُلّی کسی مخلوق کو نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتا ہے، یہ کوئی تخصیص کے لئے نہیں، ورنہ سورہ نمل کی آیت: ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ“ سے اور سورہ انعام کی آیت: ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۖ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ“

(۱) یہ بات بندے نے درس میں بہت عرصہ پہلے کہی تھی، لیکن اب ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں کہ ولادت سے پہلے ہی بچے کا مذکر یا مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جاتا ہے۔ رفیع

(۲) تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تفسیر معارف القرآن (ج: ۳ ص: ۳۳۵ تا ۳۵۰) و (ج: ۷ ص: ۵۳ تا ۵۴)۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَبْسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۝“ سے، اور سورہ طلاق کی آیت: ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝“ سے اور ان کی ہم معنی دوسری آیات سے تعارض لازم آئے گا، کیونکہ ان آیات میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم محیط صرف اُن پانچ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم محیط جس سے کائنات کا کوئی ذرہ اور اُس کا کوئی حال خارج نہ ہو، وہ بھی صرف اللہ جل شانہ کے ساتھ خاص ہے، اور آیت زیر بحث میں ان پانچ چیزوں کو اُن کی خاص اہمیت بتلانے کے لئے ذکر فرمایا گیا ہے۔

اور وجہ اس اہمیت کی یہ ہے کہ عام طور سے جن غیب کی چیزوں کو انسان معلوم کرنے کی خواہش کرتا ہے، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

نیز علم غیب کا دعویٰ کرنے والے نجومی وغیرہ جن چیزوں کی خبریں لوگوں کو بتا کر اپنا عالم الغیب ہونا ثابت کرتے ہیں، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

اور بعض روایات میں ہے کہ کسی شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہی پانچ چیزوں کے متعلق دریافت کیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ان پانچوں کے علم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہونا بیان فرمایا گیا ہے، (روح)۔^(۱)

اور ایک حدیث میں جو بروایت ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ یہ ارشاد آیا ہے کہ: ”أُوتِيْتُ مَفَاتِيحَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الْخَمْسَ“ (اخرجہ الامام احمد، ابن کثیر) اس میں لفظ ”أُوتِيْتُ“ نے خود یہ بات واضح کر دی ہے کہ ان پانچ چیزوں کے علاوہ جن غائبات کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور وحی دیا گیا تھا، اس لئے وہ علم غیب کی تعریف میں شامل نہیں، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی، اور اولیاء اللہ کو بذریعہ الہام جو غیب کی خبریں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دے دی جاتی ہیں وہ حقیقت میں علم غیب نہیں جن کی بناء پر اُن کو عالم الغیب کہا جاسکے، بلکہ وہ ”أَنْبَاءُ الْغَيْبِ“ یعنی غیب کی خبریں ہیں، اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے اپنے فرشتوں اور رسولوں اور مقبول بندوں کو عطا فرما دیتا ہے، قرآن کریم میں ان کو ”أَنْبَاءُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ“۔ اس لئے مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں کو تو اللہ تعالیٰ نے

اپنی ذات کے ساتھ ایسا مخصوص فرمایا ہے کہ بطور ”انباء الغیب“ کے بھی کسی فرشتے اور رسول کو ان کا علم نہیں دیا، اس کے علاوہ دوسری مغیبات کا علم بہت کچھ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی دے دیا جاتا ہے۔ اس سے بھی ایک اور وجہ ان پانچ چیزوں کے خصوصی ذکر کی معلوم ہو گئی۔ (از تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۲ تا ۵۳، واز ج: ۳ ص: ۳۴۴ تا ۳۵۰ بتلخیص و زیادة منی۔ رفیع)۔

مسئلہ علم غیب کے متعلق ایک فائدہ مہمہ

تفسیر معارف القرآن (ج: ۷ ص: ۵۴ تا ۵۵) میں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”استاذ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ”فوائد تفسیر“ میں ایک مختصر جامع بات فرمائی ہے جس سے بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ غیب کی دو قسمیں ہیں، ایک ”احکام غیبیہ“ جیسے احکام شرائع، جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم بھی داخل ہے، جس کو علم عقائد کہا جاتا ہے، اور وہ تمام احکام شرعیہ بھی جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کون سے کام پسند ہیں کون سے ناپسند، یہ سب چیزیں غیب ہی کی ہیں۔

دوسری قسم ”اکوان غیبیہ“ یعنی دنیا میں پیش آنے والے واقعات کا علم۔ پہلی قسم کے غائبات کا علم حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء و رسل کو عطا فرمایا ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں اس طرح آیا ہے: ”فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبَةٍ أَحَدًا ۚ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ“^(۱) یعنی اللہ تعالیٰ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتے بجز اُس رسول کے جس کو اللہ تعالیٰ اس کام کے لئے پسند فرمائیں۔

اور دوسری قسم یعنی ”اکوان غیبیہ“ ان کا علم گُلی تو حق تعالیٰ کسی کو عطا نہیں فرماتے، وہ بالکل ذات حق کے ساتھ مخصوص ہے، مگر علم جزئی خاص خاص واقعات کا جب چاہتا ہے، جس قدر چاہتا ہے عطا فرما دیتا ہے۔

اس طرح اصل علم غیب تو سب کا سب حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، پھر وہ اپنے علم غیب میں سے احکام غیب کا علم تو عادتاً انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی بتلاتے ہی ہیں، اور یہی علم ان کی بعثت کا مقصد ہے، ”اکوان غیب“ کا علم جزئی بھی انبیاء و اولیاء کو بذریعہ وحی یا الہام جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے عطا فرما دیتا ہے، جو من جانب اللہ عطا کیا ہوا علم ہے، اس کو حقیقی

معنی کے اعتبار سے ”علم الغیب“ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ”غیب کی خبریں“ (انباء الغیب) کہا جاتا ہے۔
علم غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے کی حقیقت

قولہ: ”إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ“ (ص: ۲۹ سطر: ۸، ۹)

علمائے دیوبند، بریلوی حضرات کی تکفیر کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ حضرات درحقیقت ”انباء الغیب“ کو علم الغیب کہتے ہیں، تو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ نزاع بڑی حد تک لفظی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بھی مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کی خبریں (انباء الغیب) اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ عطا فرمائی ہیں کہ کسی اور کو اتنی نہیں دی گئیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ہم ان خبروں کو ”انباء الغیب“ کہتے ہیں اور ان میں سے بعض حضرات ان کو ”علم الغیب“ کہہ دیتے ہیں۔ بلکہ مولانا احمد رضا خان صاحب جو بریلوی مکتب فکر کے بانی اور امام ہیں، وہ تو غیر اللہ کو ”عالم الغیب“ کہنے کو مکروہ فرماتے ہیں، اگرچہ کہنے والے کی مراد اس علم سے علم عطائی ہو۔ مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی فرماتے ہیں کہ:-

علم ما فی الغد کے بارے میں اُمُّ الْمُؤْمِنِین (حضرت عائشہ صدیقہؓ) کا قول ہے کہ ”جو یہ کہے کہ حضور کو علم ما فی الغد تھا وہ جھوٹا ہے“ اس سے مطلق علم کا انکار نکالنا محض جہالت ہے، علم جبکہ مطلق بولا جائے خصوصاً جبکہ غیب کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد ”علم ذاتی“ ہوتا ہے، اس کی تصریح حاشیہ کشاف پر پیر سید شریف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کر دی ہے، اور یہ یقیناً حق ہے کہ کوئی شخص کسی مخلوق کے لئے ایک ذرہ کا بھی علم ذاتی مانے، یقیناً کافر ہے۔^(۱)

موصوف ”الْأَمْنُ وَالْعُلَى“ میں فرماتے ہیں:-
”علم غیب بالذات اللہ عزوجل کے لئے خاص ہے، کفار اپنے معبودان

(۱) موصوف اپنی کتاب الدولة المکیة بالمادة الغیبیة ص: ۱۳۰-۱۶ پر لکھتے ہیں: ”ان العلم إما ذاتی ان کان مصدره ذات العالم لا مدخل فیہ لغیرہ عطاء ولا سبباً وإما عطائی اذا کان بعطاء غیرہ فالأول مختص بالمولی سبحانه وتعالی لا یمکن لغیرہ ومن أثبت شیئاً منه ولو أدنی من أدنی من أدنی من ذرة لأحد من العلمین فقد کفر وأشرك وبار وهلك، والثانی مختص بعبادہ عز جلالہ لا امکان لہ فیہ ومن أثبت شیئاً منه لله تعالیٰ فقد کفر.“

باطل وغیرہم کے لئے مانتے تھے، لہذا مخلوق کو عالم الغیب کہنا مکروہ ہے، اور یوں کوئی حرج نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے اُمور غیب پر انہیں اطلاع ہے، یہ دوسرا احتمال ہے کہ علماء نے اس حدیث میں ذکر فرمایا، اس تقدیر پر بھی ممانعت ادب کلام کی طرف ناظر ہے، نہ یہ کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو بتعلیم الہی غیب پر اطلاع کا عقیدہ ممنوع ہے۔ (الاسمان والعلیٰ ص: ۱۸۸)

”الصمصام“ میں علم الہی کی تحقیق و تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عزَّ وَّجَلَّ سے تخصیص اور اس کا ذاتِ پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:-

اول:- علم کا ذاتی ہونا کہ بذاتِ خود، بے عطائے غیر ہو۔

دوم:- علم کا غنا کہ کسی آلہ و جارحہ و تدبیر و فکر و نظر و التفات و انفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔

سوم:- علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔

چہارم:- علم کا وجوب کہ کسی طرح اس کا سلب ممکن نہ ہو۔

پنجم:- علم کا ثبات و استمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اُس میں تغیر، تبدل، فرق، تفاوت کا امکان نہ ہو۔

ششم:- علم کا اقصیٰ غایتِ کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات، ذاتیات، اعراض، احوال لازماً مفارقتِ ذاتیہ اضافیہ، ماضیہ، آتیہ، موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرّہ کسی وجہ پر مخفی نہ ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر مطلق علم حضرت احدیت جل و علا سے خاص اور اس کے غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، لیکن کسی کو کسی ذرّے کا ایسا علم جو ان چھ وجہ سے ایک وجہ بھی رکھتا ہو، حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الہی کے لئے عقولِ مفارقتِ ہوں خواہ نفوسِ ناطقہ، ایک ذرّے کا ایسا علم ثابت کرے، یقیناً اجماعاً کافر مشرک ہے۔“ (الصمصام ص: ۶، ۷)۔

آگے مولانا بریلوی موصوف نے اس کی دلیل آیتِ قرآنیہ ”یوم یجمع اللہ الرسل

فیقول ماذا اُجِبْتُمْ قالوا لا علم لنا اِلاّ ما عَلَّمْتَنَا“ سے بیان فرمائی ہے۔ (رفع)

فتاویٰ رضویہ کلامیہ (ج: ۹ ص: ۸۱) میں فرماتے ہیں کہ:-

”مگر ہماری تحقیق میں لفظ ”عالم الغیب“ کا اطلاق حضرت عزّت عزّ جلالہ کے ساتھ خاص ہے کہ اُس سے عرفاً علم بالذات متبادر ہے، کشاف میں ہے ”المرادُ به الخفی الذی لا ینفذ فیہ ابتداءً الا علم اللطیف الخبیر، ولہذا لا یجوز ان یُطلق فیقال ”فلانُ یَعْلَمُ الغیب“ اور اس سے انکارِ معنی لازم نہیں آتا، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً بے شمار غیوب و ماسکان و مایکون کے عالم ہیں، مگر عالم الغیب صرف اللہ عز وجل کو کہا جائے گا۔ جس طرح حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً عزّت و جلالت والے ہیں، تمام عالم میں اُن کی برابر کوئی عزیز و جلیل نہ ہے نہ ہو سکتا ہے، مگر ”محمد عز وجل“ کہنا جائز نہیں۔“

بریلوی کتبِ فکر کے ممتاز عالم دین جناب مولانا غلام رسول سعیدی صاحب، جو ماشاء اللہ اچھا علمی ذوق رکھتے ہیں، اور اسلامی نظریاتی کونسل میں میرے ساتھ تین سال تک اس کے رکن رہے ہیں، وہ اپنی وقیع تصنیف ”شرح صحیح مسلم“ (اُردو) میں ”علم غیب“ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”علامہ نووی، علامہ کرمانی، علامہ عسقلانی، علامہ عینی اور دیگر علماء نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بہ تقاضائے بشریت غیب کا علم نہیں تھا۔ اس مسئلے میں علمائے اہل سنت کا یہ موقف کہ اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم عطا فرماتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق سے زیادہ غیب کا علم عطا فرمایا ہے، لیکن مطلقاً یہ کہنا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کا علم ہے“ دو وجہ سے دُرست نہیں ہے۔ اوّل اس لئے کہ یہ قول ظاہر قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید نے اللہ کے غیر سے مطلقاً علم غیب کی نفی کی ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ جب مطلقاً علم کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد علم بالذات ہوتا ہے، اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب سے وافر حصہ عطا فرمایا ہے، یا یوں کہا جائے کہ انبیاء علیہم السلام کو بعض علوم

غیبیہ عطا کئے گئے اور کسی مخلوق کی طرف مطلقاً علمِ غیب کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کو عالم الغیب کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔“

(ج: ۵ ص: ۱۰۸)

اسی موضوع پر مفصل بحث کے بعد آخر میں فاضل مصنف لکھتے ہیں:-

”خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس غیبِ مطلق کے ساتھ منفرد ہے جو جمیع معلومات کے ساتھ متعلق ہے، اور اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ اپنے رسولوں کو ان بعض علومِ غیبیہ پر مطلع فرماتا ہے جو رسالت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔“

(ج: ۵ ص: ۱۱۱)

ان عبارتوں کے خاص طور پر خط کشیدہ جملے بالخصوص آخری فقرہ ایسا ہے کہ فاضل مؤلف کے تمام اہل مسلک اس پر متفق ہو جائیں اور اس سے آگے تجاوز نہ کریں تو اس سنگین مسئلے میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

(ص: ۲۹ سطر: ۹)

قولہ: ”هَذَا جَبْرِيْلُ“

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مجلس میں بتا دیا تھا، حالانکہ ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ہمارے درس میں گزرا ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن بعد بتلایا تھا۔

جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے سوال کے جوابات مکمل ہونے کے بعد یا جبریل علیہ السلام کے جانے کے فوراً بعد حضرت عمرؓ اٹھ کر چلے گئے ہوں اور یہ بات حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس وقت نہ سنی ہو۔ تین روز بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو آپ نے حضرت عمرؓ کو بھی بتلادیا کہ یہ جبریلؑ تھے۔

۹۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ..... (الِیْ قَوْلِهِ)..... بِهَذَا الْأَسْنَادِ

مِثْلُهُ غَيْرَ أَنْ فِي رِوَايَتِهِ ”إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَةُ بَعْلَهَا“ يَعْنِي السَّرَارِيَّ. “ (ص: ۲۹ سطر: ۱۰)

قولہ: ”السَّرَارِيَّ“

سراری سرتیہ کی جمع ہے، وہ کنیز جس کو آقا نے وطی کے لئے رکھا ہو۔

۹۹- حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ..... (الِیْ قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُونِي فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ.... (الِیْ

قوله)... وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ ... (الى قوله)... أَن تَخْشَى اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ..... (الى قوله)..... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا جَبْرِيلُ أَرَادَ أَنْ تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا . (ص: ۲۹ سطر ۱۱: ۱۶ تا ۱۷ ص: ۳۰ سطر ۱:)

قوله: ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ الخ“ (ص: ۲۹ سطر ۱۰:)
ما قبل کی روایت میں تھا ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ“ اور یہاں ”أَنْ تَخْشَى اللَّهَ“ ہے، حاصل یہ ہے کہ وہاں پر بھی عبادت سے مراد خشیت والی عبادت ہے۔

قوله: ”الصُّمَّ الْبُكْمَ“ (ص: ۲۹ سطر ۱۳: ۱۵)
صُمّ جمع ہے اصم کی بمعنی بہرہ۔ بُكْم جمع ہے اَبْكَم کی بمعنی گونگا۔^(۲) اس سے بظاہر وہی معنی مراد ہیں جو قرآن حکیم کے ارشاد: ”صُمُّ بُكْمٌ غُمٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ“^(۳) میں ہیں، یعنی حق کو سننے (قبول کرنے) سے بہرے، اور حق بولنے سے گونگے ہیں۔

قوله: ”تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا“ (ص: ۳۰ سطر ۱:)
تَعْلَمُوا أَوْ تَعْلَمُوا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ پیچھے اس روایت میں آچکا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے آنے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے خطاب میں فرمایا تھا کہ: ”سَلُونِي“ مگر کسی نے سوال نہ کیا، یہاں تک کہ جبریل امین علیہ السلام آگئے۔
سوال:- جب قرآن مجید میں صحابہ کرامؓ کو سوال کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، جیسا کہ ارشادِ الہی ہے:- ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“^(۴) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سَلُونِي“ کیوں فرمایا؟ نیز یہ کیوں فرمایا کہ: ”هَذَا جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَادَ أَنْ تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا“۔

جواب:- قرآن مجید میں سوال کی ممانعت علی الاطلاق نہیں بلکہ ایسے سوالات کرنے کی

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۴۱۰۔

(۲) لسان العرب ج: ۱ ص: ۴۷۴، ۴۷۵ قال ثعلب: الْبُكْمُ أَنْ يُؤَلَّدَ الْإِنْسَانُ لَا يَنْطِقُ وَلَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ.... قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: بَيْنَ الْأَخْرَسِ وَالْأَبْكَمِ فَرْقٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. فَالْأَخْرَسُ الَّذِي خُلِقَ وَلَا نَطَقَ لَهُ كَالْهَيْمَةِ الْعَجْمَاءِ وَالْأَبْكَمُ الَّذِي لِلْسَانَةِ نَطَقٌ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ الْجَوَابَ وَلَا يَحْسَنُ وَجْهَ الْكَلَامِ.

(۳) البقرة آیت: ۱۸۔

(۴) المائدة آیت: ۱۰۱۔

ممانعت تھی جن کی فی الحال ضرورت نہ ہو یا جو بے فائدہ ہوں۔

سوال:- لیکن صحابہ کرامؓ تو مفید سوالات کرنے سے بھی ڈرتے تھے؟

جواب:- اس خیال سے ڈرتے تھے کہ خدا نخواستہ ہم کوئی ایسا سوال نہ کر بیٹھیں جس کو ہم تو مفید سمجھتے ہوں لیکن نفس الامر میں مفید نہ ہو۔

باب بیان الصلوات التي هي احدى اركان الاسلام

۱۰۰۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ جَمِيلٍ بْنُ طَرِيفٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ (فِيمَا قُرِئَ عَلَيْهِ)، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، فَأَثَرُ الرَّأْسِ، نَسَمَعُ دَوَى صَوْتِهِ وَلَا نَفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَى غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَى غَيْرِهِ؟ فَقَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ. وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَى غَيْرِهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ. قَالَ: فَأَذْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ، لَا أَرِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ.

(ص: ۳۰، سطر: ۵۲۱)

قوله: ”مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ“

(ص: ۳۰، سطر: ۲)

”نجد“ یہ سعودی عرب کا ایک بڑا علاقہ حجاز اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ (فتح

الملہم) (۱)۔ یہاں کے شیخ عبدالوہاب نجدی مشہور ہیں، ان کے متبعین ہمارے دیار میں

”وہابی“ کہلاتے ہیں، اور یہ رد بدعات میں متشدد تھے۔ جزیرۃ العرب کو اردو میں ”جزیرہ

نمائے عرب“ کہتے ہیں۔ جغرافیائی اصطلاح کی بناء پر اسے ”جزیرہ نما“ کہا جاتا ہے، عربی میں

جزیرہ نما کو ”شبه الجزيرة“ کہتے ہیں۔

جزیرہ ایسے خشک علاقے کو کہتے ہیں جس کے ہر طرف پانی ہو اور کوئی حصہ خشکی سے نہ ملتا ہو، اور جس کے تین طرف سمندر اور ایک طرف خشکی ہو اُس کو ”شبه الجزيرة“ کہا جاتا ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً شمال کی طرف خشکی ہے جہاں سے اُردن اور شام کا علاقہ شروع ہوتا ہے، مغرب میں بحیرہ احمر (بحر قلزم) ہے، اور جنوب میں بحیرہ عرب ہے، بحیرہ عرب ہی سے خلیج فارس نکلتی ہے جو جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً مشرق میں ہے۔ ”خلیج“ سمندر کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس کے دونوں طرف خشکی ہو اور آگے بھی خشکی ہو جہاں جا کر سمندر بند ہو جاتا ہو۔ دبئی اور مسقط وغیرہ خلیج کے علاقے ہیں۔ احادیث میں جزیرہ نمائے عرب کے لئے لفظ ”جزيرة العرب“ استعمال ہوا ہے کیونکہ قرآن و سنت جغرافیائی اصطلاح کے تابع نہیں ہیں۔

اس جزیرہ نمائے عرب میں اب بہت سے ممالک اور ریاستیں ہیں، سعودی عرب، قطر، شارجہ، دبئی، ابوظہبی، بحرین، مسقط، عُمان، یمن اور کویت وغیرہ جزیرہ عرب میں داخل ہیں۔ عہد رسالت میں جزیرہ نمائے عرب کی معروف تقسیم یہ تھی کہ بنیادی طور پر یمن، تہامہ، حجاز، نجد یہ بڑے بڑے علاقے تھے۔ یمن، مدینہ سے جنوب مشرق کی سمت میں ہے۔ حجاز، تہامہ سے ملا ہوا ہے اور یہ پہاڑی علاقہ ہے۔ تہامہ سمندر کے کنارے واقع ہے۔ حجاز کو حجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نجد و تہامہ کے درمیان عاجز ہے۔

(ص: ۳۰: سطر ۲)

قوله: ”ثَائِرُ الرَّأْسِ“

بفتح الراء اور بضم الراء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ بضم الراء کی صورت میں رَجُلٌ کی صفت ہے، اور بفتح الراء کی صورت میں رَجُلٌ سے حال ہوگا۔

اشکال:- پہلی صورت پر اشکال ہوتا ہے کہ ثائر الرأس بوجہ اضافت کے معرفہ ہے اور رَجُلٌ نکرہ، لہذا موصوف صفت میں تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت نہ رہی۔

جواب:- ثائر الرأس باوجود اضافت کے نکرہ ہی ہے، اس لئے کہ یہ اضافت لفظیہ

ہے جو تخفیف کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ تعریف کا۔

(ص: ۳۰: سطر ۲)

قوله: ”دَوِيٌّ صَوْتِهِ“

دَوِيٌّ بفتح الدال و کسر الواو و تشدید الیاء ایسی بلند اور متکرر آواز جو فضا میں

منتشر ہو لیکن سمجھ میں نہ آتی ہو، فتح الملہم^(۱) میں اسے شہد کی مکھی کی بھینٹا ہٹ سے تشبیہ دی گئی۔^(۲)

فوائد:- مذکورہ عبارت حدیث سے درج ذیل آداب معاشرت معلوم ہو رہے ہیں:-

۱- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عام طریقہ شتر الرأس رہنے کا نہ تھا، اسی لئے اس اعرابی کی اس ہیئت کو اچنبھا سمجھ کر راوی نے اسے ذکر کیا۔

۲- دور سے ہی بولنا شروع کر دینا تہذیب اور شائستگی کے خلاف ہے، یہ صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف تھا، اسی لئے راوی نے اسے بطور خاص محسوس کیا اور بیان کیا۔

۳- ایسے انداز میں بات کرنا جو سمجھ میں نہ آئے نامناسب ہے، یہ بھی صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف ہے۔

قوله: ”فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ“ (ص: ۳۰، سطر: ۳)

اسلام کے متعلق سوال کون سے الفاظ میں کیا؟ اس عبارت سے یہ بات معلوم نہیں ہو رہی۔
سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا تو ذکر فرمایا لیکن شہادتین اور حج کا ذکر نہ فرمایا۔

جواب:- ہو سکتا ہے کہ شہادتین کا ذکر اس لئے نہ فرمایا ہو کہ آپ کو قرآن یا وحی سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شخص پہلے سے مسلمان ہے، اب اس کو آگے کی تعلیم دینے کی ضرورت ہے، اور حج کا اس لئے ذکر نہ فرمایا کہ شاید حج اُس وقت تک فرض نہ ہوا ہو۔ یا ذکر فرمایا تھا مگر راوی نے اُسے اختصاراً ذکر نہیں کیا، ویؤید هذا الثانی ما أخرجه البخاری فی الصیام فی هذا الحدیث قال: ”فَأَخْبَرَهُ بِشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ“ (فتح الباری کتاب الایمان ج: ۱ ص: ۱۰۷)۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تعریف اعمالِ جوارح (نماز، روزہ، زکوٰۃ) سے فرمائی۔ اس سے مُرجنہ کا ردّ ہو گیا جو اعمال کی اہمیت کے منکر ہیں۔

قوله: ”إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ“ (ص: ۳۰، سطر: ۳)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ فرض تو مزید کچھ نہیں لیکن نفل نمازیں جتنی

(۱) النہایۃ لابن الأثیر ج: ۲ ص: ۱۲۳ و مجمع بحار الأنوار ج: ۲ ص: ۲۱۷۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۶ و فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۹۸۔ (از حضرت استاذی المکرم مدظلہم)

چاہو پڑھو، اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: ”لَکِن یَسْتَحِبُّ لَکَ اَنْ تَطَوَّعَ“ یعنی یہ استثناء منقطع ہوگا۔ شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اصلۃً تو زائد نمازیں فرض نہیں لیکن اگر نفل شروع کرو گے تو وہ بھی فرض ہو جائے گی، یعنی اُس کا اتمام فرض ہو جائے گا، اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ ”اِلَّا اَنْ تَشْرَعَ فِی التَّطَوُّعِ فِیْجِبْ عَلَیْکَ تَمَامُہُ“ اور یہ استثناء متصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہم جنس (واجب) ہوں گے۔ حنفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ استثناء میں اصل اتصال ہی ہے، حنفیہ کا استدلال اس فقہی مسئلہ میں قرآن کریم کے اس ارشاد سے ہے: ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ کوئی نفلی نماز یا روزہ شروع کر کے اگر فساد کر دیا جائے تو اُس کا ابطال ہو جائے گا، جسے اس آیت نے ممنوع کیا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث سے بھی استدلال ہے جو اپنے مقام پر آئیں گی۔

سوال:۔۔ خمس صلوات سے یہ ثابت ہو گیا کہ نمازیں پانچ ہیں، چنانچہ شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں وتر واجب نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وتر بھی واجب ہے، تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب اس حدیث کے خلاف ہے؟

اس کا ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ اسی حدیث میں آگے زکوٰۃ کے متعلق بھی یہی الفاظ آرہے ہیں کہ: ”لَا، اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ“ تو اُس سے یہ ثابت ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں، حالانکہ شوافع اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

مُلَّا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں اس کے دو جواب دیئے ہیں^(۱)۔ ایک یہ کہ ممکن ہے یہ حدیث اُس وقت کی ہو جب وتر واجب نہ تھا، وجوب وتر کی احادیث بعد کی ہیں جو اپنے مقام پر آئیں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وتر درحقیقت تو اربع عشاء میں سے ہے، یعنی عشاء کے ذیل میں یہ خود بخود داخل ہے، لہذا اسے الگ سے شمار نہیں کیا گیا۔

امام اعظمؒ سے ایک شخص نے پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ: واجب ہے۔ اُس نے کہا: دن رات میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ فرمایا: پانچ۔ اُس نے کہا: شمار کریں۔ آپؒ نے فرمایا: فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء۔ اُس نے پھر پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ آپؒ نے

فرمایا: واجب ہے۔ اُس نے پوچھا: نمازیں کتنی ہوں؟ آپؐ نے فرمایا: پانچ، یہ سوال وجواب تین مرتبہ ہوا، تو آخر میں اُس نے کہا کہ: پھر تو تمہیں حساب نہیں آتا۔^(۱) درحقیقت امام اعظمؒ کے جواب کا مقصد یہ بتانا تھا کہ وتر کو الگ شمار نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ توالیع عشاء میں سے ہے۔

قولہ: ”وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ“ (ص: ۳۰: سطر: ۴) یہ راوی کی احتیاط ہے، کیونکہ راوی کو غالباً وہ لفظ یاد نہ رہا تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا تھا، لہذا یوں روایت کی کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا ذکر بھی فرمایا تھا“ جن الفاظ میں فرمایا تھا وہ الفاظ راوی نے ذکر نہیں کئے۔

قولہ: ”فَقَالَ: هَلْ عَلَى غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ“ (ص: ۳۰: سطر: ۴) اس میں استثناء متصل نہیں ہو سکتا بلکہ منقطع ہی ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا عمل ممتد نہیں ہوتا۔^(۲) لہذا قرین قیاس یہ ہے کہ سابق میں بھی استثناء منقطع ہو؟ لیکن جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کسی کلام کے ایک جملہ میں استثناء متصل ہو اور دوسرے میں منقطع تو اس میں کوئی مانع نہیں۔ قولہ: ”وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ، لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ“ (ص: ۳۰: سطر: ۴) اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفلی عبادات نہیں کروں گا، حالانکہ نفلی عبادات نہ کرنا تو جائز ہے مگر نفلی عبادت اور مستحبات پر عمل نہ کرنے کی قسم کھانا ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے جو جلد ثانی کتاب المساقاۃ، باب استحباب الوضع من الدین میں آئے گی۔

اس کے چار جواب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ یہ بات اُس وقت کی ہے جب مستحب اعمال کے ترک کی قسم کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے وہی اپنی قوم کو واپس جا کر بتلاؤں گا اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کروں گا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمہ قسم کا تکلم قسم کے لئے نہیں بلکہ تاکید کلام کے لئے ہے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمام اعمال مفروضہ کو پورا کرے اور نوافل کو نہ کرنے کی

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۰۔

(۲) حاشیۃ السنندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۴، ۳۵۔

قسم کھالے تو یہ درست تو نہیں مگر فلاح والا پھر بھی ہے، البتہ یہ فلاح درجہ کے اعتبار سے کم ہے۔^(۱)

۱۰۱ - ”حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ، نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ. أَوْ: دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ.“

(ص: ۳۰: سطر: ۶۵)

(ص: ۳۰: سطر: ۶)

قوله: ”أَفْلَحَ وَأَبِيهِ“

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

اس کے تین جواب ہیں:-

ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ اس کی ممانعت مذکورہ بالا واقعے کے بعد میں آئی ہو اور اس ممانعت کی وجہ شرک نہیں بلکہ سدّ ذریعہ کے طور پر ممانعت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”وابیہ“ سے مراد قسم نہیں بلکہ تاکید کلام ہے، کیونکہ اداۃ قسم بعض اوقات قسم کے بجائے صرف تاکید کلام کے لئے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔^(۲)

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانے کی ممانعت اُمت کے لئے ہے، ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بھی خصوصیت ہو کہ آپ کے لئے اس کی ممانعت نہ ہو کیونکہ غیر اللہ کی قسم میں اگر یہ عقیدہ نہ ہو کہ اس قسم کے مطابق عمل کرنا شرعاً واجب ہے تو یہ قسم شرک نہیں، اُمت کو اس کی ممانعت صرف سدّ ذریعہ کے لئے ہے، یعنی اس لئے ہے کہ کوئی اس کو شرک کا ذریعہ نہ بنالے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ اندیشہ نہیں تھا۔^(۳)

(۱) مذکورہ بالا چاروں جوابات درج ذیل کتب میں متفرق طور پر موجود ہیں: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۷، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۱۸۸، واکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۸، والمفہم ج: ۱ ص: ۱۵۹، ومراقبة ج: ۱ ص: ۱۶۷، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۳۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۳۔

(۳) تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۶، نیز ملاً علی القاری نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں پر کلمہ ”وَب“ مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”أَفْلَحَ وَرَبِّ أَبِيهِ“ اس صورت میں اشکال باقی نہیں رہتا۔ (مراقبة ج: ۱ ص: ۱۶۷)

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں حج، علم دین، جہاد، تبلیغ، قربانی، صدقۃ الفطر، صلہ رحمی وغیرہ اور اجتناب عن المعاصی کا ذکر نہیں، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أَفْلَحَ وَأَبَاهُ إِنْ صَدَقَ“ کیسے فرمادیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کتاب الصیام میں یہی حدیث اسماعیل بن جعفر کے طریق سے آئی ہے، اُس میں یہ جملہ بھی ہے کہ ”فَاخْبِرْهُ عَنْ شُرَائِعِ الْإِسْلَامِ“ لہذا ”شُرَائِعِ الْإِسْلَامِ“ کے عموم میں تمام اعمالِ خیر بھی آگئے اور تمام معاصی سے اجتناب بھی آگیا۔^(۱)

باب السؤال عن أركان الإسلام

۱۰۲- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: نَهَيْتُنَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، الْعَاقِلُ، فَيَسْأَلُهُ وَنَحْنُ نَسْمَعُ. فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَتَانَا رَسُولُكَ، فَزَعَمَ لَنَا أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَكَ؟ قَالَ: صَدَقَ... الحديث.“ (ص: ۳۰: سطر: ۶، ۷ و ص: ۳۱: سطر: ۱)

قوله: ”قَالَ: نَهَيْتُنَا أَنْ نَسْأَلَ... الخ“ (ص: ۳۰: سطر: ۷)

یہ ممانعت مطلق نہ تھی بلکہ غیر ضروری اور غیر مفید سوالات سے ممانعت تھی، صحابہ کرامؓ سوالات سے اس وجہ سے ڈرتے تھے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی سوال ہمارے نزدیک تو ضروری یا مفید ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک غیر ضروری یا غیر مفید ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے تکلیف ہو، اس وجہ سے سوال کرنے سے ڈرتے تھے۔

قوله: ”فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!“ (ص: ۳۰: سطر: ۷)

”یا محمد“ کہہ کر پکارا کیونکہ آدابِ شریعت سے ناواقف تھے، یہ شخص ضمام بن ثعلبہ ہیں جو قبیلہ بنی سعد بن بکر کے تھے ان کی یہ حاضری ۹ھ میں ہوئی،^(۲) ان کے بارے میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ جب آئے تھے تو مسلمان ہو چکے تھے یا نہیں؟^(۳)

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲۔

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۴۔

(۳) امام بخاریؒ اور قاضی عیاضؒ کا ترجمان اس طرف ہے کہ یہ مسلمان ہو چکے تھے۔ (فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۲، و اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۰) جبکہ علامہ قرطبیؒ کا ترجمان یہ ہے کہ یہ اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔

(المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲)۔

قوله: ”فَزَعَمَ“ (ص: ۳۱۱ سطر: ۱) زعم ایسا دعویٰ جو محتاج دلیل ہو، یعنی قولِ غیرِ محقق کو کہا جاتا ہے۔^(۱) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضام اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ زعم کا لفظ قولِ محقق کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے سیبویہ نے اپنی کتاب ”الکتاب“ میں جگہ جگہ ”زعم خلیل“ فرمایا ہے۔^(۲)

یہاں حدیث میں بظاہر پہلے معنی مراد ہیں اس لئے کہ وہ اپنے سوال کے ذریعہ تحقیق کرنا چاہتے تھے۔

باب بیان الإیمان الذی یدخل بہ الجنة الخ

۱۰۴ - ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ (الى قوله) حَدَّثَنِي أَبُو أَيُّوبَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا عَرَضَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي سَفَرٍ. فَأَخَذَ بِخَطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَوْ يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِي بِمَا يُقَرِّبُنِي مِنَ الْجَنَّةِ وَمَا يُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ. قَالَ: فَكَفَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ نَظَرَ فِي أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ، قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟ قَالَ: فَأَعَادَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتُصِلُ الرَّحِمَ. دَعِ النَّاقَةَ.“ (ص: ۳۱۱ سطر: ۸۵۶)

قوله: ”عَرَضَ“ (ص: ۳۱۱ سطر: ۶) سامنے آیا۔

قوله: ”بِخَطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا“ (ص: ۳۱۱ سطر: ۷)

خطام اور زمام سے مراد ایک ہی چیز ہے جسے اردو میں نکیل کہتے ہیں۔ اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال پوچھنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ نامناسب تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناگواری کا اظہار نہیں فرمایا، اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ علماء کو ناواقف عوام سے شفقت کا معاملہ کرنا چاہئے اور ان کی غلطیوں سے درگزر کرنا چاہئے، اس سے علماء اور

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲ ولسان العرب ج: ۶ ص: ۵۰، ۴۸۔

(۲) زعم خلیل کے علاوہ زعم یونس، زعم ابو الخطاب وغیرہ کے کلمات بھی جگہ جگہ استعمال فرمائے ہیں، مثال کے طور پر ملاحظہ فرمائیے: جلد اول میں تحت عنوان: ”هذا باب الألقاب“ اور ”هذا باب الأحيان في الإنصراف وفي غير الإنصراف“ ان تمام مقامات پر ”زعم“ دوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

عوام کے درمیان قربت پیدا ہوگی، عوام کی اس قسم کی غلطیوں سے ناراض نہ ہوں، محبت و شفقت سے سمجھا دیں، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے: ”وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُتُّوا مِنْ حَوْلِكَ....“ (۱) الآیۃ۔

قولہ: ”لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هَدَى“ (ص: ۳۱: ۷، ۸)

یعنی ”اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ہوگئی ہے“، مطلب یہ ہے کہ اُس نے جو سوال کیا ہے یہ سوال ہی علامت ہے اس بات کی کہ اُس نے ایمان قبول کر لیا ہے، اب صرف عمل پوچھنا چاہتا ہے، اور سوال کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل کے جذبہ سے سرشار ہے۔
قولہ: ”قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟“ (ص: ۳۱: ۸)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کیوں پوچھا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سوال معلوم ہو گیا تھا، جیسی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هَدَى؟“

جواب یہ ہے تاکہ آس پاس کے صحابہؓ کو سوال کا علم ہو جائے۔ اس سے تدریس کا ادب بھی معلوم ہوا کہ اچھے سوال پر طالب علم کی حوصلہ افزائی کرنی چاہئے اور وہ سوال دوسرے طلبہ کے لئے بھی دہرایا جائے تاکہ اُن کو بھی جواب بہ حسن و خوبی معلوم ہو جائے۔

قولہ: ”تَعْبُدُ اللَّهَ“ (ص: ۳۱: ۸)

اگر عبادت سے یہاں اصطلاحی عبادت مراد ہے یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج و صدقۃ الفطر وغیرہ تو اس صورت میں ”تَقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ“ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے، اور اگر ”تَعْبُدُ اللَّهَ“ سے مراد توحید ہے تو اس صورت میں یہ تخصیص بعد التعمیم نہ ہوگی بلکہ یہ مستقلاً مقصود ہے اور آگے ہر جملہ خود مستقل ہے۔^(۲) تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں ”تَعْبُدُ اللَّهَ“ سے مراد طاعت ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے، اس صورت میں اس میں عموم ہے، طاعة فی العقائد، طاعة فی العبادت، فی المعاملات، فی المعاشرت، فی الاخلاق سب اس میں داخل ہیں، اور تمام اَوامر کی تعمیل، اور تمام منہیات سے اجتناب بھی داخل ہیں۔^(۳)

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۹۔

(۱) آل عمران آیت: ۵۹۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۱۱۔

قوله: ”وَتَوْتِي الزَّكَاةَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

یہاں ”تخرج الزکوۃ“ نہیں فرمایا اور قرآن و حدیث میں تقریباً ہر جگہ اِستاء الزکوۃ اور اس کے مشتقات کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس سے اشارہ ہے کہ زکوۃ نکالنا کافی نہیں بلکہ اسے شرعی قواعد کے مطابق ادا کرنے کا اہتمام لازمی ہے۔

قوله: ”وَتَصِلُ الرَّحِمَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

”رحم“ کے لغوی معنی ہیں بچہ دانی۔ قرابت داری کو بھی مجازاً ”رحم“ کہا جاتا ہے کیونکہ بچہ دانی، قرابت داری کا سبب بنتی ہے بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب۔ تَصِلُ مضارع ہے وصلًا وصلۃ مصدر سے بمعنی جوڑنا۔ تو جملے کے معنی ہوئے ”تو قرابت داری کو جوڑے“ مراد ہے کہ رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرے۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- ”تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلوة وتؤتي الزکوۃ۔“

۲- ”وتصل الرحم۔“

پہلے حصہ میں بیان ہے اللہ تعالیٰ کے اہم ترین حقوق کا اور دوسرے حصہ میں حقوق العباد میں سے اہم ترین حقوق کا، اور یہی پورے دین کا خلاصہ ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دین نام ہے ”حقوق کی ادائیگی“ کا، اور حقوق دو طرح کے ہیں۔

۱- حقوق اللہ۔ ۲- حقوق العباد۔

قوله: ”دَعِ النَّافَةَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

”اُوٹنی کو چھوڑ دے“ کیونکہ سوال کا جواب تجھے مل گیا ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم اور حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ نیز دوسرے بہت سے فرائض و واجبات اور حرام و ناجائز اعمال سے بچنے کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ جواب یہ ہے کہ دراصل اُس کے حال کے مناسب جواب دیا، ممکن ہے اُس وقت حج اور صوم کا زمانہ نہ ہو، یا وہ خود حج کے سفر میں ہو، اس لئے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔

پھر اس وقت تمام تعلیمات اسلام بیان نہیں کی جاسکتی تھیں، نہ سائل کا مقصود تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنیادی چیزوں کا بیان فرمادیا کیونکہ عبادات کی دو قسمیں ہیں: بدنی، مالی۔ عبادت بدنی کا ذکر ”تقيم الصلوة“ سے فرمایا، اور عبادت مالیہ کو ”تؤتي الزکوۃ“ سے ذکر

فرمایا، اور یہ حقوق اللہ میں سے ہیں۔ اب رہ گئے تھے حقوق العباد، سوان میں بہت تفصیل ہے، ان میں اہم ترین صلہ رحمی ہے، اس کا ذکر فرمادیا۔

آج کل بعض طلبہ اور مجاہدین اور بعض مبلغین اس سے غافل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اشاعتِ حق میں مصروف ہیں، اس لئے صلہ رحمی کی طرف توجہ نہیں کرتے، یہ غلو فی الدین ہے، جبکہ دین اسلام کی خصوصیت اعتدال ہے، ان چیزوں کا اہتمام کرنا چاہئے۔

۱۰۵۔ ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بَشِيرٍ، قَالَا: نَا بِهِزٌ، قَالَ: نَا شُعْبَةَ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ، وَأَبُوهُ عُثْمَانُ، أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمَثَلِ هَذَا الْحَدِيثِ.“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۰۳۸)

قوله: ”قَالَ: نَا شُعْبَةَ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ“

(ص: ۳۱: سطر: ۹)

یہاں شعبہ کو محمد بن عثمان کے نام میں وہم ہوا ہے، اصل نام عمرو بن عثمان ہے (کما فی الروایۃ الأولى) لیکن چونکہ شعبہ نے اسی طرح بیان کیا ہے، اس لئے آپ اس میں تصحیح نہ کریں۔

۱۰۶۔ ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ..... (الى قوله)..... عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ يُدْخِلُنِي مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ، فَلَمَّا أَذْبَرَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ تَمَسَّكَ بِمَا أُمِرَ بِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ.“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۲۲۱۰)

قوله: ”تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱)

یہاں شیئاً مفعول یہ ہے یا مفعول مطلق ہے، اس دوسری صورت میں مضاف مقدر

ہوگا یعنی اشراک شیء۔

قوله: ”وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱)

(۱) الرحم (بسكون الحاء وبكسرها).

صلہ رحمی یہ ہے کہ جتنا ہو سکے تم اُن کو راحت اور خوشی پہنچاتے رہو، ان کی مدد کرو، ان کی شادی غمی میں سنت کے مطابق شریک رہو، ان سے خندہ پیشانی سے ملو، اُن کی ملاقات کے لئے جایا کرو، اور اُن کو تکلیف پہنچانے سے گریز کرو۔ آج کل بہت سے لوگ اس کو دین کا فریضہ نہیں سمجھتے، حالانکہ یہ دین کا ایک اہم فریضہ ہے۔

تَصلُّ کے معنی ہیں: جوڑو، ملائے رکھو، قطع نہ کرو، یعنی ایسا کام نہ کرو جس سے رشتہ داروں سے تعلقات میں ناحقِ انقطاع پیدا ہو۔

قوله: ”دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (ص: ۳۱: سطر ۱۲)

معلوم ہوا کہ صلہ رحمی ان کاموں (طاعات) میں داخل ہے جن کی بدولت آدمی جنت میں جائے گا۔

۱۰۷- ”وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ..... (الى قوله)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمَلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا شَيْئًا أَبَدًا، وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ. فَلَمَّا وَلَّى، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا.“ (ص: ۳۱: سطر ۱۲ تا ۱۳)

قوله: ”مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا“

(ص: ۳۱: سطر ۱۳)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان کا خاتمہ ایمان اور عمل صالح پر ہوگا۔

۱۰۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ وَاللَّفْظُ لِأَبِي كُرَيْبٍ..... (الى قوله)..... عَنْ جَابِرٍ، قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النُّعْمَانُ بْنُ

قَوْلٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الْمَكْتُوبَةَ، وَحَرَمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحَلَلْتُ الْحَلَالَ، أَدْخُلُ الْجَنَّةَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ.

(ص: ۳۱ سطر: ۱۵ و ص: ۳۲ سطر: ۲۱)

قوله: ”حَرَمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحَلَلْتُ الْحَلَالَ“

اس میں سب اُوامر و نواہی کا اصولی طور پر ذکر کیا گیا۔ ”حرمت الحرام“ کا مطلب یہ ہوگا کہ عقیدہ بھی حرام سمجھوں گا اور عملاً بھی ان سے اجتناب کروں گا، لیکن ”أَحَلَلْتُ الْحَلَالَ“ کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اعتقاداً حلال سمجھوں گا، اس لئے کہ تمام حلال چیزوں پر عمل کرنا ضروری نہیں البتہ تمام محرمات سے اجتناب ضروری ہے۔^(۱)

باب بیان أركان الاسلام ودعائمه العظام

۱۱۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ (الـ) قَوْلُهُ) عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةٍ عَلَى أَنْ يُوحَّدَ اللَّهُ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ. فَقَالَ رَجُلٌ: الْحَجُّ وَصِيَامُ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامُ رَمَضَانَ وَالْحَجُّ. هَكَذَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“

(ص: ۳۲ سطر: ۷۵)

قوله: ”فَقَالَ رَجُلٌ: الْحَجُّ وَصِيَامُ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامُ رَمَضَانَ

(ص: ۳۲ سطر: ۷۷)

وَالْحَجِّ.“

ہو سکتا ہے اس شخص نے جو حج کو مقدم کیا ہے اُس نے اس حدیث کو کسی سے تقدیم حج کے ساتھ ہی سنا ہو اور حضرت ابن عمرؓ نے اُس طرح سنا تھا جس طرح یہاں روایت کیا۔
حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس تردید سے معلوم ہوا کہ جب روایت باللفظ یاد ہو تو روایت بالمعنی نہیں کرنا چاہئے۔^(۲)

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۱۳. نقلًا عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح.

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۸۸، وفي الحل المفهم (ج: ۱ ص: ۳۰): ”وإنما انكر ابن عمر مع أن النقل بالمعنى جائز عنده، لأن ذلك الرجل لم يكن فقيهاً والنقل بالمعنى إنما يجوز للفقهاء لا للعوام. اهـ.

۱۱۲- ”حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَثْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ..... (الِی قولہ)..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ، وَيُكْفَرَ بِمَا دُونَهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ.“
(ص: ۳۲: سطر: ۹۵۷)

قولہ: ”وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ“
(ص: ۳۲: سطر: ۹۰)

سوال: اس روایت میں تقدیم حج ہے اور راوی بھی ابن عمرؓ ہیں حالانکہ اوپر کی حدیث میں خود حضرت ابن عمرؓ نے اس تقدیم کی نفی فرمائی ہے۔

جواب: یہاں سعد بن عبیدة السلمی سے نیچے کے کسی راوی کو وہم ہوا ہے، یا اس نے روایت بالمعنی کی ہے، اور اُسے حضرت ابن عمرؓ کی تکیہ کا علم نہیں ہوا ہوگا۔

جواب ثانی: حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ

روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہو، ایک دفعہ لفظ ”صوم رمضان“ کے ساتھ، دوسری دفعہ لفظ ”صیام رمضان“ کے ساتھ۔ اور ”صوم رمضان“ کی روایت میں حج کی تقدیم ہو اور ”صیام رمضان“ کی روایت میں تأخیر حج^(۱) ہو، واللہ اعلم۔

۱۱۳- ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ..... (الِی قولہ)..... عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الحديث.“
(ص: ۳۲: سطر: ۱۰۹)

قولہ: ”بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ“
(ص: ۳۲: سطر: ۱۰۰)

جس طرح کسی عمارت کو اٹھانے کے لئے عمود اور پلر (ستون) ہوتے ہیں، اسی طرح

اسلام کے لئے پانچ ارکان ہیں۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہاں اسلام کی

مثال خیمہ کی طرح دی گئی ہے، خیمہ کے بیچ میں عمود ہوتا ہے اور چار طرف طنائیں یعنی ڈوریاں ہوتی ہیں۔ فرمایا کہ شہادتین مثل عمود کے ہیں، اگر عمود کو درمیان سے نکال دیا جائے تو پھر خیمہ ہی نہیں رہتا، اسی طرح اسلام بھی شہادتین کے بغیر باقی نہیں رہتا۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ چار

طنائوں کی طرح ہیں، جب طنائیں مضبوط ہوں تو خیمہ بھی مضبوط ہوتا ہے، لیکن جتنی طنائیں ختم یا ڈھیلی ہوتی جائیں گی اتنی ہی خیمہ کی افادیت بھی کم ہوتی جائے گی، البتہ نام خیمہ کا باقی رہے گا۔ اسی طرح یہاں بھی اگر شہادتین کے علاوہ چار چیزوں پر عمل نہ ہو تو اسلام کا وجود اور اس کی افادیت ایک درجے میں پھر بھی باقی رہے گی کہ وہ خلود فی النار سے مانع بنے گا۔^(۱)

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں معاملات، معاشرت اور احسان کا ذکر نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ارکان اسلام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام انہی پانچ میں منحصر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ اسلام کے بنیادی اعمال ہیں، باقی سب اعمال انہی کی فرع ہیں۔ معاملات و معاشرت بھی اگرچہ دین اسلام کے اہم شعبے ہیں لیکن اصل مقصود عبادت ہے، تبلیغ، جہاد، تدریس اور حکومت الہیہ کا قیام اس مقصود اصلی کا ذریعہ ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“^(۲) حاصل یہ کہ مقصود اصلی یہ چار عبادتیں ہیں، باقی عبادتیں انہی پر متفرع ہیں یا انہی کے مقدمات یا انہی کے مقتضیات یا متممات یا مُزَيِّنَات ہیں۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم سے ہمارے اکابر کو اختلاف رہا ہے، اس اختلاف کی بنیاد کی تشخیص ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ مودودی صاحب مرحوم کو مغالطہ یہاں سے لگا کہ انہوں نے حکومت الہیہ کے قیام کو اسلام کا مقصود اصلی قرار دے دیا، اور عبادات کو اس حکومت کے قیام کا ذریعہ بتایا، چنانچہ انہوں نے کہا کہ نماز ترمین ہے ڈسپلن قائم کرنے کے لئے، یعنی نماز اسلامی نظام حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہے۔ روزہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں میں محنت و جفاکشی کی عادت پڑے تاکہ اگر دشمن سے مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدم رہیں۔ زکوٰۃ کا مقصد اسلامی سلطنت کی معیشت کو سنبھالنا ہے۔ حج کا مقصد اتحاد بین المسلمین ہے تاکہ ایک دوسرے کے حالات سے باخبر رہیں۔

بلاشبہ ان عبادات میں یہ فوائد بھی ضرور ہیں، لیکن ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے عبادات کو اسلام کا مقصود اصلی کے بجائے ذریعہ قرار دے لیا، اور حکومت الہیہ جو ذریعہ کے

(۱) فضائل اعمال، حصہ دوم فضائل نماز حدیث نمبر: ۱۱ ص: ۴۰۔

(۲) الذریت آیت: ۵۶۔

درجے میں تھی اُسے مقصودِ اصلی بتالیا،^(۱) حالانکہ قرآنِ حکیم نے عبادت ہی کو جن و انس کی تخلیق کا مقصد قرار دیا ہے، مثلاً: سورۃ الذاریات میں ارشاد ہے: ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“، اور سورۃ الحج میں ارشاد ہے: ”الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ“۔^(۲) چنانچہ اس بنیاد پر اُن سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوئیں، یہ غلطی مودودی صاحب کی کتاب ”حقیقتِ صوم و صلوٰۃ“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اس کتاب میں انہوں نے اگرچہ صراحۃً ایسا نہیں لکھا لیکن کتاب کا حاصل یہی نکلتا ہے اور اُس کے مطالعے سے مجموعی طور پر ذہن یہی بنتا ہے، جب مقصودِ اصلی اُن کے نزدیک حکومتِ اسلامی کا قیام ہوا تو انہوں نے اس بنیاد پر ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ”اسلام میں حکمتِ عملی کا مقام“ ہے، اُس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اسلامی حکومت کے قیام کے لئے اسلامی احکام سے اگر کچھ ہٹنا پڑے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کتاب ”خلافت و ملوکیت“ لکھی جس میں مرجوح یا مؤول تاریخی واقعات کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سیاسی مقاصد کے لئے بعض صحابہ کرامؓ بھی بعض شرعی احکام سے روگردانی کرتے رہے ہیں (العیاذ باللہ)، بالخصوص حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف کئی سنگین واقعات منسوب کئے جس کا جواب برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب ”حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق“ میں بڑی سنجیدہ علمی تحقیق سے دیا ہے۔

تاہم سید مودودی صاحب مرحوم نے بہت سے اچھے کام بھی کئے ہیں، مثلاً ”الجہاد“ اور ”الرفق فی الاسلام“ یہ ان کی اچھی کتابیں ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو اس کی جزائے خیر عطا فرمائے اور مذکورہ علمی لغزشوں سے درگزر فرمائے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی اس بنیادی فکر کی وجہ سے ”جماعتِ اسلامی“ کی پالیسیوں میں شرعی احکام پر سیاست اور سیاسی مصلحتیں غالب نظر آتی ہیں۔

قوله: ”شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۳۲: سطر: ۱۰)

معلوم ہوا کہ دوسری روایات میں ”أَنْ يُوَحِّدَ اللَّهُ“ اور ”أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ“ سے مراد بھی

شہادتیں ہیں۔

(۱) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۲۷۱۔

(۲) الحج آیت: ۴۱۔

یعنی آپ جہاد کیوں نہیں کرتے؟ اس سوال کے جواب میں ارکانِ اسلام کی حدیث سننے کا مقصد یہ ہے کہ جہاد ارکانِ اسلام میں سے نہیں، اور یہ ہر حالت میں فرضِ عین بھی نہیں، بلکہ خاص حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے، لہذا اس وقت اس کے ترک پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔^(۱)

١١٥ - "حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ هِشَامٍ (الِي قَوْلِهِ) ح وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لَهُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ بْنُ عَبَّادٍ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ وَقَدْ عَبْدَ الْقَيْسِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا هَذَا الْحَيُّ مِنْ رَبِيعَةَ، وَقَدْ حَالَتْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارٌ مُضِرٌّ، وَلَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَعْمَلُ بِهِ، وَنَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ وَرَاءِ نَا. قَالَ: أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ، فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَأَنْ تُؤَدُّوا خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ، وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدُّبَاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُقَيْرِ. زَادَ خَلْفٌ فِي رَوَايَتِهِ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَعَقَدَ وَاحِدَةً."

قوله: "عَنْ أَبِي جَمْرَةَ"

(١) الحل المفهم ج: ١ ص: ٣٠-

عبدالقیس ہی کے بطن (شاخ) کے فرد تھے، اُس وقت بصرے (عراق) کی زبان فارسی تھی، یہ عجیب بات ہے کہ جو جو علاقے صحابہ کرامؓ نے فتح کئے تقریباً اُن سب علاقوں اور ملکوں کی زبان عربی بن گئی اور اب تک وہاں کی زبان عربی ہی چلی آرہی ہے۔ مثلاً: عراق، شام، لبنان، اُردن، فلسطین، مصر، سوڈان، لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش۔ یہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی برکات تھیں، حالانکہ یہ تمام ممالک اصل میں عجمی ہیں ان میں سے کوئی ملک سرزمینِ عرب کا حصہ نہیں۔ زبان کی وجہ سے اب ان ممالک کو بھی عرب ممالک میں شمار کیا جاتا ہے۔

قوله: "قَدِمَ وَفَدَ عَبْدُ الْقَيْسِ" (ص: ۳۳، سطر: ۲۱)

یہ وفد ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے آیا تھا،^(۲) اور جس علاقہ سے آیا تھا آج کل وہاں جو شہر آباد ہیں ان کے نام بحرین، ظُہُور، دُمام اور الْخُبَر ہیں۔ یہاں ایک شہر تھا "جَوَاطِی" (یہی وہ مقام ہے جہاں حرین شریفین کے بعد سب سے پہلے نماز جمعہ ہوئی)، اسی علاقے میں ایک بستی کا نام "ہَجْر" تھا جس کی کھجوریں مشہور تھیں۔ یہ مدینہ منورہ سے بہت دور ہے، اُونٹ پر اس سفر کو طے کیا جائے تو تقریباً ایک ماہ لگ جائے گا، درمیان میں ایک خوفناک طویل صحراء کو عبور کرنا پڑتا ہے۔

اس علاقہ کے ایک صاحب "مُنْقَذ بن حِیَان" تجارت کا سامان لے کر مدینہ منورہ آیا کرتے تھے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ طیبہ تشریف لائے تھے تو یہ ایک جگہ بیٹھے تھے، وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا تو یہ اُٹھ کر آپ سے ملے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تم منقذ بن حیان ہو؟" تمہارا کیا حال ہے، تمہاری قوم کا کیا حال ہے؟ پھر وہاں کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر پوچھا فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کا کیا حال ہے؟ یہ حیران ہوئے، اسلام لے آئے اور سورہ فاتحہ اور "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" سیکھی، جب واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تبلیغی خط اُن کی قوم کے نام دیا، ان کی بیوی وہاں کے سردار کی بیٹی تھی، سردار کا نام "مُنْدِر" تھا، منقذ نے وہاں جا کر ابتداءً اپنے اسلام کو چھپائے رکھا، گھر ہی میں وضو کر کے نماز پڑھتے تھے، بیوی نے ان کے یہ اعمال و افعال دیکھے تو باپ کو بتلایا کہ جب سے یہ یثرب (مدینہ منورہ) سے آیا ہے اس کی

(۱) فتح الباری ج: ۱ ص: ۴۷۳۔

(۲) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۹ وفتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

حالت بدل گئی ہے، اپنے ہاتھ، منہ دھوتا ہے، کعبہ کی طرف منہ کرتا ہے، کبھی جھکتا ہے، کبھی پیشانی زمین پر ٹیکتا ہے۔ سر نے ان سے بات کی، انہوں نے صاف صاف حالات بتلا دیئے اور نامہ مبارک بھی دیا، مُنذر فوراً اسلام لے آئے، قوم کو جمع کیا اور مُنقذ کے حالات بتلا کر نامہ مبارک سنایا، اُن سب نے بھی اسلام قبول کر لیا (وللہ الحمد)۔

اب ضرورت تھی ”احکام“ سیکھنے کی، اسی غرض سے اس وفد نے جو چودہ سواروں پر مشتمل تھا مدینہ طیبہ کا سفر کیا، جب یہ وفد مدینہ طیبہ کے قریب پہنچا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی ان کے آنے کی خبر دے دی گئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے فرمایا: ”اَنَا كُمْ وَفَدَ عَبْدِ الْقَيْسِ خَيْرُ اَهْلِ الْمَشْرِقِ“^(۱)۔

قوله: ”فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! اِنَّا هَذَا الْحَيُّ مِنْ رِبْعَةٍ“ (ص: ۳۳، سطر: ۲) شرح نے فرمایا ہے کہ ”الحی“ منصوب ہے بر بنائے تخصیص (الحی منصوب علی التخصیص، کذا فی فتح الملہم) لیکن تخصیص کی بناء پر منصوب ہونے کا کیا مطلب ہے؟ النحو الوافی^(۲) وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فعل محذوف ”اَخْصَصْ“ کا مفعول بہ ہوتا ہے، اور یہ فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ ہو کر جملہ معترضہ بنتا ہے، چنانچہ یہاں ”هَذَا الْحَيُّ“، ”نَخْصَصْ“ محذوف کا مفعول بہ ہے، اور یہ جملہ فعلیہ، جملہ معترضہ ہے، اور اَنَا کی خبر ”حی کائن“ محذوف ہے، اور من ربيعة متعلق ہے ”کائن“ کے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: ”اَنَا - نَخْصَصْ هَذَا الْحَيُّ - حی کائن من ربيعة۔“

علماء نے لکھا ہے کہ اہل عرب کے دس طبقات ہیں۔ ۱: الْجَذَم، ۲: الْجُمُہُور، ۳: الشُعُوب، ۴: الْقَبَائِل، ۵: الْعِمَائِر، ۶: الْبَطْن، ۷: الْفَخَذ، ۸: الْعَشِير، ۹: الْفَصَائِل، ۱۰: الرُّهْط۔

وفد عبد القیس کے قبیلہ کا نام ربيعة ہے، مُضر بھی ایک قبیلہ ہے، ربيعة اور مُضر دونوں قبیلے دُور دور تک پھیلے ہوئے تھے۔

قوله: ”وَلَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ“ (ص: ۳۳، سطر: ۲)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۳، نقلًا عن صاحب التحرير وايضًا في عمدة القاری ج: ۱ ص: ۳۰۹۔

(۲) النحو الوافی ج: ۳ ص: ۱۱۴ تا ۱۲۰، مسئلہ: ۱۳۹، الاختصاص۔ نیز دیکھئے: شرح الفیہ بن مالک لابن

ناظم ص: ۲۳۴، ۲۳۵۔ اوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک ج: ۳ ص: ۱۱۱۔

ہم خلاصی نہیں پاسکتے آپ کی طرف، یعنی سلامتی کے ساتھ آپ تک نہیں آسکتے۔

قولہ: ”إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ“ (ص: ۳۳، ط: ۲)

اَشْهُرُ حُرْمٍ چار مہینے ہیں۔ ۱۔ ذوالقعدہ۔ ۲۔ ذوالحجہ۔ ۳۔ محرم الحرام۔ ۴۔ رجب۔ ان چار ماہ میں اہل عرب قتال کو حرام سمجھتے تھے، لیکن تین ماہ مسلسل نہ لڑنا بھاری گزرتا تھا، چنانچہ انہوں نے ”نسیسی“ کا سلسلہ شروع کر دیا، اس طرح کہ ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کا مہینہ بغیر لڑے گزار دیا، آگے محرم پر صفر کو مقدم کر کے اس میں قتل و قتال کو حلال کر لیتے تھے، اس کے بعد ”محرم“ کو لاتے، اور اس میں قتل و قتال سے باز رہتے، مہینوں کو اسی طرح آگے پیچھے کرتے رہتے تھے تاکہ قتل و قتال کا موقع مل جائے۔^(۱) اسلام نے شروع میں ان مہینوں میں قتال کو حسب سابق حرام رکھا، فتح مکہ تک، جو رمضان ۸ھ میں ہوئی، یہی حکم جاری تھا، پھر ۹ھ میں اس کی منسوخی کا اعلان کر دیا گیا اور عرب کے اہل شرک کے بارے میں حکم یہ ہو گیا کہ: ”فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ“^(۲) چنانچہ مشرکین عرب کے لئے صرف دو حکم رہ گئے اسلام یا قتال، ان سے جزیہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس آیت نے ”اَشْهُرُ حُرْمٍ“ میں قتال کی ممانعت کو منسوخ بھی کر دیا۔^(۳)

شہر الحرام یہ موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے، جیسے: صلوة الأولى،

مسجد الجامع وغیرہ۔

سوال:- اَشْهُرُ حُرْمٍ تو چار ہیں، پھر یہاں ”فی شہر الحرام“ میں صیغہ واحد

”شہر“ کیوں لایا گیا؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں ”شہر“ سے جس شہر مراد ہے، جس

میں یہ چاروں مہینے داخل ہو گئے۔^(۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بطور خاص ”رجب“ کا مہینہ مراد ہے، اس کا ایک قرینہ

بھی ہے اور بیہقی کی روایت میں رجب کی تصریح بھی ہے۔^(۵) قرینہ یہ ہے کہ ”کفار مضر“

رجب کی بطور خاص تعظیم کرتے تھے، اسی وجہ سے رجب کو ”رجب مضر“ کہا جاتا تھا۔^(۶)

(۲) التوبة آیت: ۵۔

(۱) معارف القرآن ج: ۴ ص: ۳۷۰، ۳۷۱۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۲۵ بحوالہ ملا علی قاری رحمہ اللہ۔ (۴) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

(۵) سنن الکبریٰ للبیہقی، باب سہم الصفی ج: ۶ ص: ۳۰۳۔ (۶) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

قولہ: ”مَنْ وَرَاءَ نَا“ (ص: ۳۳: سطر: ۳) یعنی جو وطن میں رہ گئے۔

قولہ: ”أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ“ (ص: ۳۳: سطر: ۳) ای بخصالِ اربع۔

قولہ: ”ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ الخ“ (ص: ۳۳: سطر: ۳)

سوال: - الایمان باللہ مذکر ہے، فسرها میں ضمیر مؤنث کیوں لائی گئی جو راجع ہے

الایمان باللہ کی طرف؟

جواب: - فسرها میں ”ہا“ ضمیر کا مرجع ”الخصلة“ محذوف ہے، یعنی پہلی خصلت یعنی ایمان کی تفسیر فرمائی۔ یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر شہادتین سے فرمائی حالانکہ شہادتین زبان کا عمل ہے، جبکہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں اگرچہ متبائن ہیں لیکن ان میں تلازم بھی ہے، اسی تلازم کی وجہ سے مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے۔

قولہ: ”خُمْسٌ مَّا غَنِمْتُمْ“ (ص: ۳۳: سطر: ۱)

کفار سے جو مال حاصل کیا جاتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں:

۱- جزیہ: جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

۲- خراج: ذمیوں کی زمینوں کا ٹیکس ہے۔

۳- مالِ فِی: وہ مال جو کفار حربیین سے بغیر لڑائی کے حاصل ہو۔

۴- مالِ غنیمت: جو کفار سے جنگ سے حاصل ہو، مالِ غنیمت میں سے ایک خمس

بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اور اس ایک خمس کے مصارف سورۃ الانفال میں مذکور ہیں، ”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ الخ“^(۱) یہاں اسی خمس کا ذکر ہے، بقیہ چار اخماس غانمین میں تقسیم کر دیئے جاتے ہیں۔

مالِ فِی میں سے خمس نہیں نکالا جاتا بلکہ حکومت اسلامیہ کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پورے مال کو مصالحِ مسلمین میں سے جس میں مناسب سمجھے خرچ کرے، اُس کے مصارف سورۃ حشر میں اس طرح بیان فرمائے گئے ہیں: ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِللَّهِ وَلِلرَّسُولِ الخ“^(۲)

قولہ: ”الدُّبَّاءُ“

(ص: ۳۴: ۱: سطر: ۱)

گول کدو، بعض اوقات یہ بہت بڑا ہوتا ہے، اس کو سکھا کر اور گودا نکال کر برتن کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اس میں شراب رکھی جاتی تھی۔

قولہ: ”الْحَنْتَمُ“

(ص: ۳۴: ۱: سطر: ۱)

مطلق منکے کو بھی کہتے ہیں اور سبز رنگ کے منکے کو بھی، رنگ اس لئے لگایا جاتا تھا کہ مسامات بند ہو جائیں، نشہ جلد پیدا ہو، اور تیز ہو جائے۔

قولہ: ”النَّقِيرُ“

(ص: ۳۴: ۱: سطر: ۱)

مَنْقُور کے معنی میں ہے۔ یہ بھی شراب کا ایک برتن ہوتا تھا، درخت کا موٹا تالے کر اُسے اندر سے کھود کر برتن بنالیا جاتا تھا۔^(۲)

قولہ: ”الْمَقِيرُ“

(ص: ۳۴: ۱: سطر: ۱)

وہ برتن جس پر ”قیر“ یا ”قار“ لگایا جائے۔^(۳) ”قیر“ اور ”قار“ ایک قسم کا روغن ہے جو خاص قسم کی نبات سے نکلتا ہے، جسے سکھا کر پھر جلا کر تیل نکالا جاتا تھا، اس کو کشتیوں پر پالش کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، (فتح الملہم) اور لسان العرب میں ہے کہ یہ ایک قسم کا گوند کسی نبات سے نکلتا تھا پھر اسے پگھلا کر اُونٹوں کے جسم پر اور کشتیوں پر ملا جاتا تھا۔^(۴)

ان چار برتنوں میں ایک قدر مشترک یہ تھی کہ ان کے مسامات بند ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سُکر جلدی پیدا ہو جاتا تھا اور نشہ تیز ہوتا تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وفدِ عبدالقیس کا واقعہ حرمتِ خمر کے بعد کا ہے۔ اگرچہ نبیزِ غیرِ مسکر کا پینا جائز تھا، لیکن ان برتنوں میں نبیز رکھنے سے بھی منع کیا گیا متعدد وجوہ کی بناء پر۔

۱- ایک یہ کہ سُکر جلدی پیدا ہونے کی وجہ سے خطرہ تھا کہ نادانستہ نبیزِ مُسکر نہ پی لی

جائے۔

۲- جب یہ برتن گھر میں ہوں گے تو شراب یاد آئے گی اور اس کی رغبت پیدا ہونے کا

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۵۷۰ و لسان العرب ج: ۳ ص: ۳۵۳۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۷۹۰ و لسان العرب ج: ۱۴ ص: ۲۵۶۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۳۵۶ و لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۳۶۹۔

(۴) لسان العرب حوالہ بالا۔

خطرہ تھا۔

۳۔ اگر یہ برتن گھر میں ہوں گے تو دیکھنے والے بدگمانی کریں گے کہ شاید یہ لوگ شراب پیتے ہوں گے، اور مواضعِ تہمت سے بچنا ضروری ہے۔^(۱)

لیکن بعد میں ان برتنوں کے استعمال میں جب یہ عوارض باقی نہ رہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے استعمال کی حرمت کو منسوخ فرمادیا، صحیح مسلم جلد ثانی کی کتاب الأشریہ میں نسخ حدیثیں آجائیں گی۔

قوله: ”وَعَقَدَ وَاحِدَةً“ (ص: ۳۴، سطر: ۱)

انگلی سے اشارہ فرمایا، یہ گنتی کا ایک طریقہ تھا، جسے ”عَقَدِ اَنَامِلُ“ کہا جاتا ہے، اسی نام ”عَقَدِ اَنَامِلُ“ کا رسالہ دارالعلوم کراچی کی لائبریری میں موجود ہے، اُس میں گنتی کے اس طریقے کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اس خاص طریقے سے انگلیوں کی مختلف ہیئتوں کے ذریعہ بہت بڑی بڑی گنتیاں کر لی جاتی تھیں۔

۱۱۶۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، وَالْفَاظِلُ بْنُ مُتْقَارِبَةَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ، وَقَالَ الْآخَرَانِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أَتَرَجُمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَبَيْنَ النَّاسِ فَاتَتْهُ امْرَأَةٌ تَسْأَلُهُ عَنْ نَبِيذِ الْجَرِّ، فَقَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ الْوَفْدُ أَوْ مِنَ الْقَوْمِ؟ قَالُوا: رِبِيعَةٌ. قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى. قَالَ: فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا نَأْتِيكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ، وَإِنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارٍ مُضِرٍّ، وَإِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ فَمَرْنَا بِأَمْرِ فَضْلِ نُنْخِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَ نَانْدُخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ. قَالَ: أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحْدَهُ. وَقَالَ: هَلْ تَذَرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَأَنْ

تُوذُوا خُمُسًا مِّنَ الْمَغْنَمِ . وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَاءِ وَالْحَتَمِ وَالْمُرْقَةِ .“

(ص: ۳۴: سطر ۱: ۴ و ص: ۳۵: سطر ۱: ۲)

قولہ: ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ“

(ص: ۳۴: سطر ۱: ۱)

یہ روایت امام مسلم نے تین آساتذہ سے سنی ہے:-

۱- ابوبکر بن ابی شیبہ: ۲- محمد بن المثنیٰ: ۳- محمد بن بشار: تینوں کے

الفاظ متقارب ہیں۔

قولہ: ”قَالَ أَبُو بَكْرِ: حَدَّثَنَا غُنْدَرُ“

(ص: ۳۴: سطر ۲: ۲)

ابوبکر اور دیگر دو آساتذہ کی روایت میں دو فرق ہیں:-

۱- ابوبکر بن ابی شیبہ نے محمد بن جعفر کا نام لینے کے بجائے ان کا لقب ”غندر“ ذکر

کیا، جبکہ دوسرے دو آساتذہ نے ان کا نام لے کر روایت بیان کی۔

۲- ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں غندر اپنے مروی عنہ سے بصیغۂ عن روایت کر

رہے ہیں جبکہ دوسرے آساتذہ کے طریق میں تحدیث کی تصریح ہے۔

قولہ: ”كُنْتُ أَتْرَجِمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ“

(ص: ۳۴: سطر ۲: ۲)

یہ واقعہ بصرہ کا ہے، بصرہ کی زبان اُس زمانے میں فارسی تھی اور حضرت ابن عباسؓ کی

عربی۔ اس لئے مترجم کی ضرورت تھی۔ حضرت ابن عباسؓ اُس زمانے میں حضرت علی رضی اللہ

عنہ کی طرف سے بصرہ کے عامل (گورنر) تھے۔

یہاں اصل عبارت یوں ہونی چاہئے: ”كُنْتُ أَتْرَجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَيْنَ النَّاسِ“

چنانچہ بخاری میں اسی طرح ہے،^(۱) جبکہ یہاں مسلم میں ”بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ“ ہے، لہذا یہاں

تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ“۔

قولہ: ”نَبِيذُ الْجَرِّ“ (ص: ۳۴: سطر ۳: ۳) الجَرُّ مَكَّا لِيَعْنِي حَنْتَمَ۔

قولہ: ”فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ“

(ص: ۳۴: سطر ۳: ۳)

یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے جبکہ کسریٰ پر فتح حاصل

ہو چکی تھی۔

(۱) صحيح البخارى، كتاب العلم، باب تحريض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبد القیس علی أن

يحفظوا الايمان والعلم ويخبروا من وراءهم.

قوله: ”تَسْأَلُهُ“

(ص: ۳۴: سطر: ۳)

حضرت ابن عباسؓ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ عدمِ جواز ثابت کرنے کے لئے اوائی اربعہ کی حرمت کی حدیث سنائی، حالانکہ حرمت منسوخ ہو چکی تھی۔ (ناسخ احادیث جلد ثانی میں کتاب الاشریۃ میں آئیں گی) بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو نسخ احادیث کا اُس وقت تک علم نہ ہوا تھا۔

قوله: ”مَنِ الْوَفْدُ؟“

(ص: ۳۴: سطر: ۳)

وفد ایک چھوٹی جماعت جو بڑی جماعت کی طرف سے نمائندہ بن کر کسی اہم مسئلہ پر بات کرنے کے لئے بعض بڑی شخصیت یا شخصیات کے پاس جائے، اگر جانے والا یعنی نمائندہ ایک ہو تو اسے ”وافد“ کہتے ہیں، اس وفد کی تعداد بعض روایات میں چودہ اور بعض میں چالیس آئی ہے، روایات کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بڑے درجے کے لوگ چودہ ہوں گے، باقی ان کے ماتحت ہوں گے۔^(۱)

سوال:- وفد عبدالقیس جب مدینہ کے قریب پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی پہلے سے بتلادیا تھا، سوال یہ ہے کہ پھر وفد کے لوگوں سے کیوں پوچھا: ”مَنِ الْوَفْدُ؟“
جواب:- وحی سے معلوم تو ہو گیا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مختلف وفود آتے رہتے تھے اس لئے یہ تعین نہ ہوا ہوگا کہ آیا یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں وحی کے ذریعہ بتلایا گیا تھا یا کوئی اور ہیں؟

دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو معلوم ہو گیا تھا لیکن حاضرین کو بتلانے کے لئے کہ یہ وفد عبدالقیس ہے سوال فرمایا۔

تیسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب سکھلانے کے لئے سوال کیا ہو کہ جب بھی نئے لوگ ملاقات کے لئے آئیں تو بہتر یہ ہے کہ گفتگو سے پہلے تعارف کر لیا جائے تاکہ اجنبیت بھی دور ہو جائے اور مراتب و مصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے گفتگو ہو۔

قوله: ”مَرَحَبًا بِالْقَوْمِ“

(ص: ۳۴: سطر: ۴)

اگر صرف ”مرحبًا“ ہوتا، ”بالقوم“ نہ ہوتا تو یہ ”اَتَيْتُمْ“ کا مفعول فیہ ہوتا۔ مَرَحَب یہ

رُحْب کا اسم ظرف ہے، رُحْب وُسْعَت کو، اور مَرَحْب وُسْعَت والی جگہ کو کہتے ہیں، مَرَحْبًا کا کلمہ تائیس کے لئے بولا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم وُسْعَت والی جگہ میں آئے ہو، تمہیں تنگی محسوس نہیں کرنی چاہئے۔ اور کبھی اَهْلًا و سَهْلًا کہہ دیتے ہیں، تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”اَتَيْتُمْ اَهْلًا و مَكَانًا سَهْلًا“ اور کبھی اس کے ساتھ ”مَرَحْبًا“ بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن یہاں ”مَرَحْبًا“ کے ساتھ ”بِالْقَوْمِ“ بھی ہے، اس کی شارحین نے مختلف تشریحات کی ہیں، لیکن مجھے جو زیادہ پسند ہے۔ اللہ معاف کرے۔ وہ اپنی توجیہ پسند ہے، بزرگوں کے کلام سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، شیخ (عبدالحق محدث دہلوی) نے ”لمعات“ میں اس کی ایک توجیہ کی ہے، اُس سے میری اس توجیہ کا راستہ نکلا ہے۔

۱۔ مَرَحْبًا کے بعد ”بِالْقَوْمِ“ آیا تو اس کی آسان توجیہ ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ”مَرَحْبًا“ معہ رِیمٰی ہو بمعنی وُسْعَت، اور تقدیر عبارت یوں ہو: ”اُدْعُوا اللّٰهَ مَرَحْبًا مُّتَلَبِّسًا بِالْقَوْمِ“۔ ایک اور توجیہ زیادہ آسان ہے، وہ یہ کہ تقدیر عبارت یوں ہو: ”اُرْحَبُ بِالْقَوْمِ مَرَحْبًا“ یعنی میں اس قوم کو مَرَحْبًا کہتا ہوں، اس صورت میں مَرَحْبًا فعل ”اُرْحَبُ“ کا مفعول مطلق من غیر لفظ ہوگا اور مَرَحْبًا ثلاثی مجرد کا مصدر رِیمٰی ہوگا۔

قوله: ”خَزَايَا“ (ص: ۳۴ سطر ۴) اس کا مفرد خزیان ہے، بمعنی ذلیل و رسوا۔

قوله: ”النَّدَامَى“ (ص: ۳۴ سطر ۴)

ترجمہ یہ ہے کہ ہم ترحیب کرتے ہیں اس قوم کی یا وفد کی اس حال میں کہ وہ ذلیل و رسوا ہو کر نہیں آیا، اور شرمندگی اٹھا کر بھی نہیں آیا بلکہ بخوشی آیا ہے۔ یہاں نادم کی جمع خلاف قیاس ندامی آئی ہے ورنہ نادم کی جمع نادمین آتی ہے اور ندامی ندامن کی، خزیایا سے مشاکلت کی بناء پر ندامی لایا گیا ہے تاکہ عبارت میں حسن پیدا ہو، جیسے غداۃ کی جمع غدوات ہے لیکن جب یہ ”عَشَايَا“ (عَشِيَّة کی جمع) کے ساتھ آئے تو اُس کی مشاکلت کا اعتبار کرتے ہوئے غدا یا کہا جاتا ہے۔^(۲) ندمان کے معنی ہیں شراب پینے کا ساتھی، لیکن یہ معنی یہاں مراد

(۱) فی لمعات التنقیح ج: ۱ ص: ۸۶: ”الباء فی بالقوم متعلق بالترحب المفهوم من الکلام أو

یکون التقدير ههنا قلت مَرَحْبًا أو المعنى هذا الدعاء مُتَلَبِّس بالقوم.“

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۳۔

نہیں۔ علامہ نووی^(۱) اور علامہ شبیر احمد عثمانی^(۲) نے فرمایا ہے کہ نَدَمَان میں ایک لغت یہ بھی ہے کہ یہ نادم کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لغت کے اعتبار سے یہ جمع خلاف قیاس نہیں۔

أَدَب: - مہمان سے ایسے کلمات کہنے چاہئیں جس سے وہ مانوس ہو جائے۔

قولہ: "مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

دور دراز کے سفر کو شُقَّة کہتے ہیں،^(۳) کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، پھر مزید

تاکید کے لئے بعیدۃ کا لفظ بڑھادیا حالانکہ خود "شُقَّة" میں بھی "بعیدۃ" کے معنی موجود ہیں۔

قولہ: "وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

اس کا متعلق حائلون یا موجودون محذوف ہے۔

قولہ: "كَفَّارٍ مُّضَرٍّ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

یہ بھی بہت بڑا قبیلہ تھا قبیلہ ربیعہ کی طرح، اور اُس وقت تک مشرف بہ اسلام نہیں: واقف تھا۔

قولہ: "بِأَمْرِ فَضْلٍ" (ص: ۳۴ سطر: ۵)

یہ یا تو فاضل کے معنی میں ہے، یعنی فاضل بین الحق والباطل، یا منصول کے معنی میں،

یعنی "مفصلاً"، یعنی ایسی بات بتلائیے جو کھلی کھلی ہو، واضح ہو۔

قولہ: "نُخْبِرُ" (ص: ۳۵ سطر: ۱)

جوابِ امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے، اسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں، اُس وقت یہ

"أَمْرٌ" کی صفتِ ثانیہ بن جائے گی۔

قولہ: "شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (ص: ۳۵ سطر: ۲)

سوال: - اجمال میں چار چیزوں کا ذکر ہے جبکہ تفصیل میں پانچ چیزوں کا ذکر ہوا ہے،

۱- شہادتین، ۲- نماز، ۳- زکوٰۃ، ۴- روزہ، ۵- خمس من الغنم۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اُمورِ خمسہ ایمان باللہ ہی کی تفسیر ہیں اور باقی تین

اُمور بہ، راوی نے اختصاراً یا نسیاناً ذکر نہیں کئے۔ لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی

کیونکہ گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کا ذکر فرما کر ایک کا اشارہ کیا یعنی

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۴ و کذا فی المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۳ نقلاً عن الجامع للقرطبي.

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۲۹۔

(۳) لسان العرب ج: ۷ ص: ۱۶۷۔

شہادتین کو ایک شمار کیا، اس لئے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شہادتین کو محض تبرکاً ذکر کیا ہے کیونکہ یہ وفد پہلے سے مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا، لہذا شہادتین کی تعلیم کی اب ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ احکام سیکھنے کی ضرورت تھی۔ حاصل یہ کہ یہاں مقصود بالذکر چار چیزیں ہیں۔ ۱۔ نماز، ۲۔ روزہ، ۳۔ زکوٰۃ، ۴۔ خمس من الغنم۔ اور شہادتین کا ذکر تبرک کے لئے ہے جیسے:

”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ الخ“ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید چار چیزیں ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اور وہی بنیادی تھیں، لیکن اس دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال ہوا ہوگا کہ خُمُسُ الْغَنِيمَةِ کو بھی بیان کیا جائے کیونکہ کفارِ مضر سے اُن کی جنگ ہو سکتی تھی جس میں غنیمت کا حصول متوقع تھا۔ بندے کو یہ توجیہ اچھی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کوئی تکلف نہیں۔^(۱)

علامہ ابی مالکیؒ نے حافظ ابن صلاح کے حوالے سے اس سے ملتی جلتی تشریح کی ہے وہ یہ کہ ”أَنْ تَوَدُّوا“ کا ”أربع“ پر عطف ہے، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں چار چیزوں کا حکم دیتا ہوں اور اداءِ خمس کا حکم دیتا ہوں۔^(۲)

تیسری توجیہ اور اس توجیہ میں فرق یہ ہے کہ تیسری توجیہ کا حاصل یہ تھا کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار ہی چیزیں بیان فرمانے کا تھا، بعد میں متوقع ضرورت کی وجہ سے پانچویں چیز کا ارادہ بھی ہو گیا، جبکہ دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ شروع ہی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار کو اور پانچویں چیز کو ذکر فرمانے کا تھا۔

اس آخری توجیہ پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً یوں کیوں نہیں فرمایا: ”أَمْرُكُمْ بِخَمْسٍ“؟

میرے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ شاید مقصود یہ تھا کہ فرائض فرائض میں فرق ہے، جو درجہ ارکانِ اسلام کا ہے وہ درجہ اداءِ خمس کا نہیں ہے، کیونکہ وہ چار امور فرضِ عین اور ارکان

(۱) ان تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۳، وعمدة القاری ج: ۱ ص: ۳۱۰،

ومرقاة ج: ۱ ص: ۱۷۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۹۳۔

اسلام ہیں، جبکہ اداء خمس کی ضرورت صرف جنگ میں مال غنیمت ملنے کی صورت میں پیش آتی ہے اور وہ ارکان اسلام میں سے بھی نہیں ہے۔

قولہ: ”وَالْمُزَفَّتُ“ (ص: ۳۵: طر: ۲) یعنی جس برتن پر زفت مل دیا گیا ہو۔

یہ ”زفت“ سے مأخوذ ہے، زمین سے نکلنے والے تیل کو کہتے ہیں، کذا فی لسان العرب - ^(۱) اَوَّلًا یہ تارکول کی شکل میں ہوتا ہے، پھر اسے صاف کرنے سے پٹرول بنتا ہے۔ تارکول کسی چیز پر ملا جائے تو اس کے مسامات بند ہو جاتے ہیں۔ پچھلی روایت میں ”المزفت“ کے بجائے ”المقیر“ ہے، یعنی وہ برتن جس پر ”قیر“ مل دیا گیا ہو، اور قیر ایک قسم کے نباتی گوند سے نکالا جاتا ہے، اور ”قیر“ کو ”قار“ بھی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زفت الگ چیز ہے، یہ زمین سے نکلتا ہے، اور ”القیر“ و ”القار“ دوسری چیز ہے، یہ ایک قسم کے گوند سے اُسے پگھلا کر نکالا جاتا ہے (کذا فی لسان العرب) ^(۲) دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان کو ملنے سے برتن کے مسامات بند ہو جاتے ہیں۔

۱۱۷ - ”حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ (الِیْ قَوْلِهِ) وَزَادَ ابْنُ مُعَاذٍ فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِلْأَشَجِّ أَشَجُّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ وَالْأَنَافَةُ.“ (ص: ۳۵: طر: ۵۲۳)

قولہ: ”لِلْأَشَجِّ“

یہ وفد عبد القیس کے سردار ”مُنْذِر“ ہیں جو قوم کے مسلمان ہونے کا ذریعہ بنے تھے، ان کو ”أَشَجِّ“ اس لئے فرمایا کہ ان کو ”شَجَّة“ کا نشان لگا ہوا تھا، ^(۳) شَجَّةُ اُس زخم کو کہتے ہیں جو سر یا چہرہ پر ہو۔ ^(۴)

فائدہ:- جسمانی عیب بیان کرنے کے لئے أَفْعَلُ کا صیغہ آتا ہے، مثلاً ”أَشَجُّ، أَصَمُّ،

أَبْکَمُّ، أَحْوَلُّ، أَعْوَرُّ، أَعْرَجُّ“ وغیرہ۔

قولہ: ”الْحِلْمُ“ (ص: ۳۵: طر: ۵) عقل، دانائی۔

(۱) ج: ۶: ص: ۵۵ وایضاً فی المعجم الوسیط ج: ۱: ص: ۳۹۵۔

(۲) ج: ۱۱: ص: ۳۶۹۔

(۳) المفہم ج: ۱: ص: ۱۷۹۔

(۴) المعجم الوسیط ج: ۱: ص: ۴۷۳۔

قولہ: ”الْأَنَاة“

(ص: ۳۵، سطر: ۵)

تدبّر، تحمّل، عاقبت پر نظر رکھنا، انجام پنی، اور جلد بازی نہ کرنا۔
 اُدب:- معلوم ہوا کہ یہ دو خصلتیں عظیم الشان ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ان کی تعریف فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو خصلتوں کو محبوب رکھتے ہیں۔ حاصل یہ کہ جلد بازی
 اور جذباتیت سے اجتناب کرنا چاہئے۔

اس ارشاد کا پس منظر یہ ہے کہ یہ قافلہ جب مدینہ منورہ آیا اور مسجد نبوی کے قریب پہنچا
 تو سب لوگ جلدی سے اندر داخل ہو گئے، مگر اُشج عبدالقیس اَوَّلًا ان کے سامان کے پاس
 ٹھہرے اور اسے جمع کیا، اور اپنی ناقہ کو باندھا پھر اچھا لباس پہنا، اُس کے بعد حضور اقدس صلی
 اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے پاس بٹھایا، پھر
 ان مہمانوں سے پوچھا کہ: آپ لوگ بیعت اپنی طرف سے اور اپنی قوم کی طرف سے کریں
 گے؟ وفد کے باقی لوگوں نے تو اثبات میں جواب دیا مگر اُشج نے عرض کی کہ: یا رسول اللہ! آپ
 بخوبی جانتے ہیں کہ آدمی کو اپنا دین چھوڑنا سب سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، ہم اپنی طرف سے
 تو آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے اور اپنی قوم کے لوگوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے
 آدمی بھیجیں گے، جو لوگ ہمارا پیغام مان لیں گے ان کو اپنا سمجھیں گے، اور جو لوگ انکار
 کریں گے اُن سے جنگ کریں گے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”صَدَقْتَ، اِنَّ
 فِیْكَ لَخَصْلَتَيْنِ یُحِبُّهُمَا اللّٰهُ الْحِلْمُ وَالْاَنَاةُ“^(۱)

۱۱۸- ”حَدَّثَنَا یَحْیٰی بْنُ اَیُّوبَ، نَا ابْنُ عَلِیَّةَ، نَا سَعِیْدُ بْنُ اَبِی عَرُوْبَةَ،
 عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِی مَنْ لَقِیَ الْوَفْدَ الَّذِیْنَ قَدِمُوْا عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ
 عَلَیْهِ وَسَلَّم مِنْ عَبْدِ الْقَیْسِ. قَالَ سَعِیْدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ اَبَا نَضْرَةَ، عَنْ اَبِی سَعِیْدٍ
 الْخُدْرِيِّ فِی حَدِیْثِهِ هَذَا. اَنَّ اَنَاسًا مِنْ عَبْدِ الْقَیْسِ قَدِمُوْا عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی
 اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم .. (الیٰ قولہ). اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَیْئًا، وَاقِیْمُوا
 الصَّلَاةَ، وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَصُومُوا رَمَضَانَ، وَاعْطُوا الْخُمْسَ مِنَ الْغَنَائِمِ. وَانْهَآكُمْ
 عَنْ اَرْبَعٍ: عَنِ الدُّبَاۤءِ، وَالْحَنْتَمِ، وَالْمُرْقَتِ، وَالنَّقِیْرِ. قَالُوْا: یَا نَبِیُّ اللّٰهِ! مَا

عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟ قَالَ: بَلَى جِدْعٌ تَنْقُرُونَهُ، فَتَقْدِفُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطِيعَاءِ. قَالَ سَعِيدٌ أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ ثُمَّ تَصُبُّونَ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ، حَتَّى إِذَا سَكَنَ غَلْيَانُهُ شَرِبْتُمُوهُ حَتَّى إِنَّ أَحَدَكُمْ، أَوْ إِنَّ أَحَدَهُمْ لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ. قَالَ: وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَرَا حَةٌ كَذَلِكَ. قَالَ: وَكُنْتُ أَخْبَاهَا حَيَاءً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ فَفِيمَ نَشَرَبُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: فِي أَسْقِيَةِ الْأَدَمِ النَّبِيِّ ثَلَاثٌ عَلَى أَفْوَاهِهَا. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَرْضَنَا كَثِيرَةٌ الْجُرْدَانِ، وَلَا تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ. فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجُرْدَانُ، وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجُرْدَانُ، وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجُرْدَانُ. قَالَ: وَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ، الْحِلْمُ وَالْأَنَاءُ.

(ص: ۳۵ سطر: ۱۳۵)

(ص: ۳۵ سطر: ۶)

قوله: "مَنْ لَقِيَ الْوَفْدَ"

ایسے شخص نے یا ایسے اشخاص نے بیان کیا۔

قوله: "قَالَ سَعِيدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ الْخ"

(ص: ۳۵ سطر: ۶)

سعید بن ابی عروبہ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ قتادہ نے مجھے بتلایا کہ مجھے ایسے لوگوں نے حدیث بیان کی ہے جو وفد عبد القیس سے ملے ہیں، اور مجھے یہ حدیث ابونضرة نے عن ابی سعید بیان کی ہے۔ لیکن اس حدیث کے بیان کے وقت ابوقتادہ نے یہ صراحت نہیں کی تھی کہ آیا ابونضرة بھی وفد عبد القیس کے شرکاء سے ملے تھے یا نہیں۔ اسی طرح ابوسعید بھی وفد عبد القیس سے ملے تھے یا نہیں۔ یہ سعید بن ابی عروبہ کی انتہائی احتیاط ہے روایت حدیث میں تاکہ قتادہ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو قتادہ نے نہیں کہی تھی۔

قوله: "اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا"

(ص: ۳۵ سطر: ۸)

پچھلی روایت میں شہادتین کا ذکر ہے اس لئے یہاں بھی اس سے مراد شہادتین ہوگا۔

(ص: ۳۵ سطر: ۹)

قوله: "مَا عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟"

یہ سوال اس وجہ سے کیا کہ یہ برتن مدینہ منورہ میں استعمال نہیں ہوتا تھا بلکہ اُن کے اپنے

علاقے میں استعمال ہوتا تھا، اُن کو تعجب ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کا علم کیسے ہو گیا؟
 قولہ: ”الْقُطَيْعَاءُ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۰) یہ کھجور کی ایک قسم ہے۔^(۱)

قولہ: ”سَكَنَ غَلِيَانَهُ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۰)
 یہاں تک کہ جب اس میں اُبال کے بعد سکون پیدا ہو جاتا ہے جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔
 یعنی سُکر پیدا ہو جاتا ہے۔

قولہ: ”لَيَضْرِبُ ابْنُ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۰)
 کیونکہ نشہ میں عقل کام نہیں کرتی، اچھے بُرے اور اپنے پرائے کی تمیز نہیں رہتی۔
 قولہ: ”وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذَلِكَ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۰، ۱۱)
 جس کو زخم لگا تھا وہ کہتا ہے۔

قولہ: ”وَكُنْتُ أُخْبَاهَا“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۱) میں اس زخم کو یعنی اس کے نشان کو چھپاتا تھا۔
 قولہ: ”الْأَدَمُ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۱)
 بفتح الهمزة والدا، وہ جلد جس کی دباغت مکمل ہو گئی ہو یعنی چمڑا۔
 قولہ: ”أَسْقِيَةُ“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۱) مشکیزے، سقاء کی جمع ہے۔

قولہ: ”الَّتِي يَلَاثُ عَلَى أَفْوَاهِهَا“ (ص: ۳۵: سطر: ۱۱)
 جن کے منہ کو باندھ دیا گیا ہو۔ دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ چمڑے کا مشکیزہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا منہ باندھ دیا گیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اُن چار برتنوں میں نبیز رکھنے میں یہ خطرہ تھا کہ اگر ان میں سُکر پیدا ہو گیا تو جلد پتہ نہیں چل سکے گا، بخلاف مشکیزہ کے کہ اگر اس کا منہ بندھا ہوا ہوگا اور اس میں سُکر پیدا ہوگا تو غلیان کی وجہ سے وہ پھٹ جائے گا جس سے سُکر کا پتہ چل جائے گا، اور اگر منہ بند نہ ہوگا تو گیس نکلتی رہے گی مشکیزہ پھٹے گا نہیں، سُکر کا پتہ نہ چلے گا، ہو سکتا ہے کہ غلطی سے سُکر والی نبیز پی لی جائے۔

قولہ: ”كَثِيرَةُ الْجِرْدَانِ، وَلَا تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ“ الجِرْدَان جمع ہے جُرْد کی۔^(۲)

چوہے، مذکر ہوں یا مؤنث، اور مطلب یہ ہے کہ چوہے مشکیزوں کو کھا جاتے ہیں۔^(۳)

(۱) النہایۃ لابن اثیر ج: ۳ ص: ۸۳۔ (۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۳۳، ۵۳۵۔

(۳) مشارق الأنوار ج: ۱ ص: ۱۸۵۔

۱۱۹- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي

عَدِيٍّ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ لَقِيَ ذَاكَ الْوَفْدَ. وَذَكَرَ
أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِيثِ ابْنِ عُليَّةَ غَيْرَ أَنَّ فِيهِ وَتَذْيُفُونَ فِيهِ مِنَ
الْقُطَيْعَاءِ أَوْ التَّمْرِ وَالْمَاءِ. وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ.“

(ص: ۳۵ سطر: ۱۳، ۱۴)

(ص: ۳۵ سطر: ۱۳)

قوله: ”وَذَكَرَ أَبُو نَضْرَةَ“

یہ سعید کی احتیاط ہے، کیونکہ البوقادہ نے اس کی تصریح نہیں کی کہ ابو نضرة بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے وفد عبد القیس سے ملاقات کی تھی جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، لیکن بندہ ناچیز کا گمان ہے کہ ابو نضرة نے وفد عبد القیس کے شرکاء میں سے کسی سے ملاقات کی ہوگی کیونکہ ابو نضرة کسی اعتبار سے عبد القیس ہی کے ایک بطن ”العوقۃ“ سے تعلق رکھتے ہیں۔^(۱)

(ص: ۳۵ سطر: ۱۴)

قوله: ”وَتَذْيُفُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ“

اور پھر تم اس میں ملا دیتے ہو قطیعاء (چھوٹی بھجور کی ایک قسم ہے)۔

(ص: ۳۵ سطر: ۱۴)

قوله: ”وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ.“

یعنی ابن ابی عدی نے سعید کے شک کا ذکر نہیں کیا، جبکہ پچھلی روایت میں ابن علیہ نے اس کا ذکر کیا تھا۔

۱۲۰- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ..... (الِی قولہ)..... نَا عَبْدُ

الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو فَرْعَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ أَخْبَرَهُ، وَحَسَنًا
أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا نَبِيَّ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاءَكَ، مَاذَا يَصْلُحُ لَنَا مِنَ
الْأَشْرِبَةِ؟ فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوا فِي النَّقِيرِ. قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاءَكَ،
أَوْ تَذَرِي مَا النَّقِيرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، الْجِدْعُ يُنْقَرُ وَسَطُهُ، وَلَا فِي الدُّبَاءِ، وَلَا فِي
الْحَنْتَمَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالْمُوكَا“

(ص: ۳۶ سطر: ۳۶، ۳۷)

قوله: ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ الخ“ (ص: ۳۶: سطر: ۱)
یہ مسلم کی مشکل ترین اسانید میں سے اور مقاماتِ امتحان میں سے ہے، لیکن کسی اللہ کے بندے نے ہمارے مطبوعہ نسخوں میں بین السطور ضماز کے تحت نمبر لگا کر اسے بالکل سہل بنا دیا ہے، ورنہ امام حافظ ابوموسیٰ اصبہانی نے اس پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور پھر اشیح عمرو بن الصلاح نے اس کی تلخیص کی ہے اور بین السطور کی تشریح درحقیقت اُسی کا خلاصہ ہے۔
اہلِ علم نے اس کے حل کے لئے بہت سی توجیہات کی ہیں، لیکن اس کی آسان اور بے غبار توجیہ وہی ہے جو بین السطور اشارۃً بیان کی گئی ہے کہ ”أخبره“ کی ضمیر مفعول کا مرجع ”ابوقرعة“ ہیں، یعنی ابونضرہ نے ابوقرعة کو اور حسن کو خبر دی، پھر اسی بات کی توضیح ”أخبرهما“ سے کی ہے، کہ اُس (ابونضرہ) نے ان دونوں (ابوقرعة اور حسن) کو خبر دی، اور حسن سے مراد ”أَلْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ يَنَاقٍ“ ہیں۔

قوله: ”فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوا فِي النَّقِيرِ“ (ص: ۳۶: سطر: ۲)
دند نے جائزِ اشربہ پوچھی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائزِ اشربہ بتلائیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ جائزِ اشربہ لاتعداد ہیں، اگر اُن کو بیان فرمایا جاتا تو لمبی فہرست بھی ان کے لئے کافی نہ ہوتی، بخلاف ناجائزِ اشربہ کے کہ وہ محدود ہیں، اُن کو بیان کرنا اور یاد رکھنا آسان ہے، اس سے ایک اصول معلوم ہوا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، جب تک کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہ آئے اُسے حلال سمجھا جائے گا۔ یعنی کسی چیز کی حلت کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں، دلیل کی ضرورت حرمت کے لئے ہے۔

قوله: ”وَعَلَيْكُمْ بِالْمُوكَا“ (ص: ۳۶: سطر: ۳)
اُوکئی یوکی ایکاء (بمعنی باندھنا) سے اسمِ مفعول ہے، غیر مہموز۔ مطلب یہ ہے کہ لازم پکڑ لو ایسے مشکیزوں کو جن کا منہ ڈوری (وکاء) سے باندھ دیا گیا ہو۔

باب الدعاء الى الشهادتين و شرائع الإسلام

۱۲۱- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الى قوله) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ

الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْتَى رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فْتَرَدُ فِي فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ.“ (ص: ۳۶: سطر: ۶۳-۶۴)

قوله: ”أَنْ مَعَاذًا قَالَ:.... الخ“ (ص: ۳۶: سطر: ۴)

حضرت معاذؓ آفقه الصحابة میں سے ہیں، یہاں ان کو یمن بھیجے کا واقعہ ذکر ہے۔
یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کا یعنی حجۃ الوداع سے کچھ پہلے کا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ آیا اُن کو والی بنا کر بھیجا گیا تھا یا قاضی بنا کر؟^(۱)
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اُن کو رخصت کرنے لگے تو اُن کو سوار کیا اور ہدایات دینے لگے، معاذؓ سوار ہو چکے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے لئے ساتھ ساتھ چلتے رہے، اس عمل کو ”مشایعت“ کہتے ہیں یعنی مسافر کو رخصت کرنے کے لئے کچھ دور تک ساتھ چلنا، یہ سنت ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے بعد مدینہ طیبہ کی طرف واپس ہونے لگے تو فرمایا: اے معاذؓ! شاید میرے موجودہ سال کے بعد تم مجھ سے نہ مل سکو، اور شاید (جب تم واپس آؤ تو) میری اس مسجد اور میری قبر پر تمہارا گزر ہو۔ یہ سن کر معاذؓ بے اختیار رو پڑے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کا رُخ کیا اور فرمایا: ”میرے سب سے قریب لوگ وہ ہیں جو متقی ہوں، وہ جو بھی ہوں اور جہاں بھی ہوں۔“^(۲) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کافی

(۱) فتح الملہم وفتح الباری ج: ۱ ص: ۳۵۸، البتہ مرقاة کے الفاظ یہ ہیں: (لما بعثہ الی الیمن) اُی والیاً وقاضیاً۔ ملاحظہ فرمائیے: مرقاة ج: ۷ ص: ۳۰۸۔

(۲) عن معاذ بن جبل قال: لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن خرج معه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ ركب ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي تحت راحلته، فلما فرغ قال: يا معاذ! إنك عسى أن لا تلقاني بعد عامي هذا، ولعلك أن تمر بمسجدى هذا وقبري فبكى معاذ جشعاً لفراق رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم التفت فأقبل بوجهه نحو المدينة، فقال (رسول الله صلى الله عليه وسلم): إن أولى الناس بي المتقون، من كانوا وحيث كانوا۔ (ملاحظہ فرمائیے: مسند احمد ج: ۳ ص: ۳۶، رقم الحديث: ۲۲۰۵۲ ومعجم الكبير للطبراني ج: ۲ ص: ۲۴۱ وصحيح ابن حبان رقم الحديث: ۶۲۷)

عرصہ کے بعد جب یمن سے اپنے فرائض انجام دے کر مدینہ طیبہ پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا، اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلافت کی ذمہ داری سنبھال چکے تھے۔ پھر یہ شام چلے گئے،^(۱) طاعونِ عمواس میں شہید ہوئے، اُردُن میں اُس راستے پر مزار ہے جو شام کو جاتا ہے۔ بندہ ناچیز کو بجز اللہ ان کے مزار پر حاضری کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔

قوله: ”إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ.“ (ص: ۳۶: ۵) اس سے بعض علمائے کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مکلف ہیں، اعمالِ اسلام کے مکلف نہیں، کیونکہ ان کو اولاً صرف ایمان کی دعوت دینے کی ہدایت کی اور قبولِ ایمان کے بعد عمل کی، پس ”فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم“ کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ ”اگر وہ ایمان نہ لائیں تو صلوات کی دعوت ان کو نہ دی جائے۔“

مگر علامہ نووی،^(۲) حافظ ابن حجر^(۳) اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہم نے اس استدلال کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اولاً اس وجہ سے کہ مفہوم مخالف کا حجتہ ہونا مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ سمیت بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ حجت نہیں۔

ثانیاً اس وجہ سے کہ دعوت میں ترتیب سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب میں بھی ترتیب ہو۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب میں ترتیب نہیں، یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو شخص نماز نہ پڑھے اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو، حالانکہ اسی حدیث میں نماز کو مقدم کر کے زکوٰۃ کی دعوت اس کے بعد دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ یہاں صرف دعوت میں ترتیب بیان کرنا مقصود ہے کہ سب سے پہلے سب سے اہم چیز یعنی شہادتین کی دعوت دی جائے، جب وہ اسے قبول کر لیں تو نماز کی دعوت دی جائے، جب اسے بھی قبول کر لیں تو زکوٰۃ کا حکم بتایا جائے، اسی طرح بتدریج الأهم فالأهم کی دعوت دینی چاہئے، ایسا نہ کیا جائے کہ یکبارگی سارے احکامِ اسلام کی فہرست اُن کو سنادی جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ گھبرا جائیں گے اور دعوت مؤثر نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ قرآن کریم

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۷۰۔

(۱) فتح الملہم ج: ۳ ص: ۳۵۷۔

(۳) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۵۹، کتاب الزکوٰۃ باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث

(۴) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۴۱۔

كانوا، فتحت رقم الحديث: ۱۴۹۶۔

کے ارشاد: ”ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ“ کی تعمیل کی جائے۔
 رہا یہ مسئلہ کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟ یعنی کفار صرف ایمان کے مکلف ہیں یا
 اعمال کے بھی؟ تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے اور متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح
 الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔^(۲)

قوله: ”تَوَخَّذْ مِنْ أَعْيَانِهِمْ“
 (ص: ۳۶: سطر: ۶)
 اُی لقوله تعالى: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً.... الخ“ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ
 وصول کرنے کا حق امام مسلمین (حکومت اسلامیہ) کا ہے، اصل یہی ہے کہ حکومت اسلامیہ ہی
 زکوٰۃ وصول کر کے مصارف زکوٰۃ میں خرچ کرے۔ خواہ اموال ظاہرہ ہوں یا اموال باطنہ،
 چنانچہ عہد رسالت اور شیخینؓ کے دور خلافت میں اسی پر عمل تھا، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
 کے دور خلافت میں جب اسلامی فتوحات بہت دور تک جا پہنچیں اور دُور دراز کے ممالک
 مسلمانوں کے زیر انتظام آگئے اور عمالی حکومت کے حالات میں تغیر کا اندیشہ ہوا تو حضرت عثمانؓ
 نے یہ پسند نہ فرمایا کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے اہل کار، لوگوں کے اموال باطنہ سونے چاندی
 اور نقد کی تفتیش کریں، اس لئے انہوں نے اموال باطنہ کی زکوٰۃ اداء کرنا ارباب اموال ہی کے
 سپرد کر دیا کہ وہ خود یہ فریضہ انجام دیں، اور صحابہ کرامؓ نے اس سے اختلاف نہیں کیا، اور اس
 کے بعد فقہاء کا بھی اس پر اتفاق ہو گیا کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی
 اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ ارباب اموال خود اداء کریں گے، (ملخصاً من فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: ”فَقَرَدُ فِي فَقَرَائِهِمْ“
 (ص: ۳۶: سطر: ۶)
 حدیث کے اس جملہ سے امام مالک اور امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کو
 دوسرے شہر میں بلا ضرورت شدیدہ منتقل کرنا جائز نہیں، اگر کسی نے نقل کر ہی دی تو مالکیہ کے
 نزدیک اداء ہو جائے گی اور شافعیہ کے نزدیک ادا ہی نہیں ہوگی، الا یہ کہ مستحقین زکوٰۃ یہاں
 مفقود ہوں۔ احناف کے نزدیک اگرچہ ایسا کرنا بہتر تو نہیں تاہم اگر دوسرے شہر میں زکوٰۃ
 منتقل کی جائے گی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔^(۴)

(۳) ج: ۱: ص: ۵۳۲۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۵۴۱۔

(۱) النحل آیت: ۱۲۵۔

(۴) ملاحظہ فرمائیے: عمدۃ القاری ج: ۹: ص: ۹۲، وفتح الباری ج: ۳: ص: ۳۵۷، وفتح الملہم ج: ۱: ص: ۵۳۲۔

امام شافعیؒ ”فترد فی فقراءہم“ میں ”ہم“ ضمیر کا مرجع اہل بلدہ (اہل یمن) کو قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف کہتے ہیں کہ ”ہم“ ضمیر کا مرجع ”مسلمین“ ہے، اُی ”الی فقراء المسلمین“ لہذا اس جملہ سے شوافع کا استدلال تام نہ ہوا۔

باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا

لا الہ الا اللہ... الخ

۱۲۴- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ..... (الی قوله)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِي بَكْرٍ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّْي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ، لَا قَاتِلِينَ مِنْ فَرَقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ، لَوْ مَنَعُونِي عَقَالًا كَانُوا يُؤْذُونَنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللَّهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ.“

(ص: ۳۷: ط: ۸۵)

قوله: ”لَمَّا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الخ“ (ص: ۳۷: ط: ۵)

یعنی ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا گیا اور جب عرب قبائل میں ارتداد پھیلا“ آگے حضرت عمر اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کا جو مکالمہ آرہا ہے اُس کا زمانہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ مکالمہ اُس وقت ہوا جب بہت سے قبائل عرب میں فتنہ ارتداد اٹھ کھڑا ہوا تھا، یہ مقصود نہیں کہ آگے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اعتراض آرہا ہے وہ مرتدین سے جہاد کرنے کے بارے میں تھا، چنانچہ مکالمے سے خود واضح ہو جائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اعتراض صرف مانعین زکوٰۃ سے جنگ کرنے پر تھا مرتدین سے جنگ کرنے پر نہ تھا۔

اس پر سوال ہوتا ہے کہ منکرینِ زکوٰۃ تو باجماعِ اُمت دائرۃ اسلام سے خارج ہیں اس لئے کہ فرضیتِ زکوٰۃ کا علم ضروریاتِ دین میں سے ہے جو اس کا انکار کرے کافر ہے، لہذا وہ مرتد ہوئے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے قتال کرنے میں کیوں تردد ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر میں سے ایک اُصول یہ بھی ہے کہ ”ضروریاتِ دین“ کے منکر کو اُس وقت کافر قرار دیا جائے گا جب اس کو اس حکم کا دین میں سے ہونا قطعی یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہو، یہاں مانعینِ زکوٰۃ کو اس بات کا تو علم ضروری حاصل تھا کہ زکوٰۃ اسلام کا بنیادی حکم ہے لیکن اس حکم کے ابدی ہونے کا علم ضروری حاصل نہ تھا، یعنی ان کو اس بات کا علم ضروری (قطعی یقینی) حاصل نہیں تھا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا اختیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے خلفاء کو بھی حاصل ہے، اس لئے ان کو کافر کہنا درست نہ رہا۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ آپ ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کیوں کرتے ہیں جن کے مسلمان ہونے پر آپ کا اور میرا اتفاق ہے، اور پھر اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جس میں مسلمانوں سے قتال کرنے کی ممانعت ہے۔

فائدہ:- یہاں بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا ”امر مؤبدی“ ہونا بھی تو ضروریاتِ دین میں سے ہے، ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ زکوٰۃ کا حکم قیامت تک رہے گا، تو مانعینِ زکوٰۃ کو اس کا علم ضروری کیسے حاصل نہ ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اسلام کی تعلیمات سے مکمل طور پر واقف نہ تھے، نیز قرآن حکیم کے اندر اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔“ (۱) اس میں خطاب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا، تو اس سے وہ یہ سمجھے کہ زکوٰۃ لینے کا حکم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے خلفاء کو زکوٰۃ وصول کرنا اس میں شامل نہیں۔ (۲) خلاصہ یہ کہ اُن کو اس کا علم ضروری حاصل نہیں ہوا تھا کہ زکوٰۃ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے اُن کو کافر قرار نہیں دیا گیا۔

قوله: ”فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۳۷۷ سطر ۶)

(۱) التوبة آیت: ۱۰۳۔

(۲) اس پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: معالم السنن ج: ۲ ص: ۶۲۳۔

یہاں پورا کلمہ طیبہ یعنی ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ مراد ہے کیونکہ عرف میں ”لا الہ الا اللہ“ پورے کلمہ طیبہ کا علم ہے، جیسا کہ ”سُبْحٰنَكَ اللّٰهُمَّ“ پوری ثناء کا علم ہے، اور لفظ ”أَعُوْذُ بِاللّٰهِ“ پورے تعوذ کا، لفظ ”بِسْمِ اللّٰهِ“ پوری ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا، اور لفظ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ“ پوری سورۃ فاتحہ کا علم ہے۔

قوله: ”وَحَسْبُهُ عَلَى اللّٰهِ“ (ص: ۳۷: ۷)

یعنی اس بات کا فیصلہ کرنا کہ فلاں شخص نے کلمہ ذل سے پڑھا ہے یا نفاق سے؟ یہ ہمارے ذمہ نہیں بلکہ ہم تو صرف ظاہر کے مکلف ہیں۔ اگر ظاہر اُدھ کلمہ پڑھ رہا ہے اور کوئی کفر اُس سے صراحۃً ظاہر نہیں ہوا تو ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگائیں گے، باقی حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

قوله: ”وَاللّٰهِ، لَا قَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ“ (ص: ۳۷: ۷)

مقصد اس ارشاد کا یہ تھا کہ نماز اور زکوٰۃ کا حکم ایک ہے تو جس طرح تارکینِ صلوٰۃ کے ساتھ قتال کرنا بالاتفاق ضروری ہے، اسی طرح مانعینِ زکوٰۃ کے ساتھ بھی جہاد کیا جائے گا، گویا آپ نے زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر قیاس کیا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس جواب پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں تو حدیث پیش فرمائی تھی اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اس کے مقابلے میں قیاس پیش فرما رہے ہیں اور یہ اصول فقہ کا ضابطہ ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دراصل چار دلیلیں ارشاد فرمائی تھیں:-

۱- ایک یہی قیاسی دلیل جو اوپر بیان ہوئی۔

۲- دوسری آپ کا یہ ارشاد کہ: ”فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ“ یہ دلیل اسی حدیث کے جملہ ”إِلَّا بِحَقِّهِ“ کی بنیاد پر دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حدیث میں ”إِلَّا بِحَقِّهِ أَيْ بِحَقِّ هَذَا الْقَوْلِ (أَيْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَعْنِي الْإِسْلَامَ)“ کا استثناء کر کے ایسے مواضع پر قتال کا حکم برقرار رکھا تھا جہاں اسلام کے حق کا تقاضا ہو، اور زکوٰۃ اسلام کا حق مالی ہے، لہذا اس کے تارکین سے بھی قتال کیا جائے گا۔ تو یہ جواب حدیث کی بنیاد پر ہوا۔

۳- تیسری یہ کہ جو حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیش کی تھی دراصل اس کے اندر

دو جملے مزید تھے، ۱- ویقیموا الصلوٰۃ ۲- ویؤتوا الزکوٰۃ۔ جیسا کہ امام مسلمؒ نے آگے اسی باب میں یہ جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے نقل کئے ہیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ جملے یاد نہ رہے تھے۔^(۱) اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو یاد تھے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم^(۲) میں لکھا ہے کہ سنن نسائی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ پوری حدیث ان دو جملوں سمیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کے مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں سنائی تھی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع کے ان جملوں سے بھی جوازِ قتال پر استدلال کیا تھا، خلاصہ یہ کہ صدیق اکبرؓ کا ایک استدلال قیاس سے تھا، دوسرا اسی حدیث مرفوع کے لفظ ”الّا بحقہ“ سے، اور تیسرا استدلال اسی حدیث کے ان دو جملوں سے تھا۔

۴- بلکہ تفسیر معارف القرآن میں ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے مانعین زکوٰۃ سے قتال پر سورۃ توبہ کی مندرجہ ذیل دو آیتوں سے بھی استدلال کیا تھا۔

ایک ”فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوْا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ ط“۔^(۵)

اور دوسری آیت ”فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوْا الزَّكٰوةَ فَاخْوَانُكُمْ فِی الدِّیْنِ ط“۔^(۶) اس آیت کے تحت حضرت صدیق اکبرؓ کا یہ استدلال تفسیر معارف القرآن میں ابن کثیرؒ سے نقل کیا گیا ہے۔

(۱) فتح الباری ج: ۱۲ ص: ۲۸۲۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۶، ۵۵۷۔

(۳) سنن النسائی، کتاب الجہاد، باب وجوب الجہاد، رقم الحدیث: ۳۰۹۴۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: صحیح ابن خزیمہ ج: ۲ ص: ۷۷، رقم الحدیث: ۲۲۳۷، باب الأمر بقتال مانع الزکوٰۃ الخ. والمستدرک ج: ۱ ص: ۵۳۳، رقم الحدیث: ۱۳۲۷ وسنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۸ ص: ۱۷۷ وتعظیم قدر الصلوٰۃ لمحمد بن نصر المروزی ج: ۱ ص: ۸۹، رقم الحدیث: ۵۔

(۴) تفسیر معارف القرآن ج: ۴ ص: ۳۱۳ و ۳۲۱۔ (۵) التوبہ آیت: ۵۔

(۶) التوبہ آیت: ۱۱۔ (۷) تفسیر ابن کثیر ج: ۱ ص: ۳۰۷۔

قوله: "وَاللّٰهُ، لَوْ مَنَعُونِيْ عَقَالًا.... الخ" (ص: ۳۷: ۷)
بخاری کی بعض روایات میں "عسافًا" ^(۱) (یعنی بکری کا بچہ) ہے، اور "عَقَالًا" کی تفسیر میں مختلف اقوال فتح الملہم میں نقل کئے ہیں۔ ^(۲) صاحب فتح الملہم کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد وہ رستی ہے جس سے اُونٹ کو باندھا جاتا ہے، اور دلیل میں یہ روایت نقل کی ہے کہ: "وقد بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم محمد بن مسلمة علی الصدقة، فکان يأخذ مع کل فریضة عَقَالًا" اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ: "کان من عادة المتصدق أن یعمد الی قَرْنٍ وهو الحبل فیقرن به بین بعیرین لئلا تشرذم الابل." تشرد الابل.

قوله: "فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ." (ص: ۳۷: ۸)
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بھی مجتہد مطلق تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی، اور کسی مجتہد مطلق کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی تقلید کیوں کی؟
اس کا جواب یہ ہے کہ تقلید "بلا دلیل مان لینے" کا نام ہے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دلیل کے بعد قائل ہوئے تو گویا اپنے سابق اجتہاد سے بر بنائے دلیل رجوع فرمایا نہ کہ تقلید کی بناء پر۔ ^(۳)

فائدہ:- مانعین زکوٰۃ سے قتال کفر کی بنیاد پر نہ تھا، اس لئے کہ اصول تکفیر کی روشنی میں ان پر کفر کا حکم جاری نہیں ہوتا کیونکہ یہ نو مسلم تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد باقی رہنے کا ان کو علم ضروری حاصل نہ تھا، لہذا یہ قتال بغاوت کی وجہ سے تھا کہ خلیفہ وقت نے جب زکوٰۃ کا مطالبہ کیا تو انہوں نے نہ صرف حکم عدولی کی بلکہ اپنے اس موقف کے لئے لڑنے کو بھی تیار ہو گئے، تو اب وہ باغی ٹھہرے، لہذا اُن سے قتال کرنا جائز ہوا۔ چنانچہ باغیوں سے قتال کے جواز پر فقہائے کرام نے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب اخذ العناق فی الصدقة، رقم الحدیث: ۱۳۶۱۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۷۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۳۶ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۴۰ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۹۔

۱۲۷- ”وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ..... (الی قولہ)..... عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. ثُمَّ قَرَأَ، إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ.“

(ص: ۳۷: سطر ۱۳: ۱۵۴)

قولہ: ”ثُمَّ قَرَأَ، إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ“ (ص: ۳۷: سطر ۱۵) یہ آیت ماقبل کے جملے ”وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ“ کی تفسیر یا تائید کے طور پر ذکر فرمائی ہے اور مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے زبانی اقرار پر اعتماد کر لینا کافی ہے، دل کی تحقیق کرنے پر آپ کو مسلط نہیں کیا گیا۔

۱۲۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَعِيُّ..... (الی قولہ)..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.“

(ص: ۳۷: سطر ۱۵: ۱۷۴)

قولہ: ”أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا..... الخ“ (ص: ۳۷: سطر ۱۶)

یہاں ”الناس“ میں الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد تمام کافر نہیں بلکہ مشرکینِ عرب مراد ہیں، دُنیا کے دوسرے کافروں کے لئے یہ حکم نہیں، بلکہ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ اُن سے جزیہ لے کر انہیں مسلم ممالک میں رہنے دیا جائے گا، مگر مشرکینِ عرب کے لئے حکم یہ تھا کہ یا تو وہ مقررہ مدت میں جزیرۃ العرب کی سکونت چھوڑ دیں ورنہ اُن سے قتال ہوگا، حتیٰ یَشْهَدُوا الخ۔

کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلا یا گیا ہے؟

یہاں اسلام اور اہل اسلام پر ایک بہت بڑا اعتراض ہوتا ہے اور یہ اعتراض مستشرقین گزشتہ تقریباً دو سو سال سے مسلمانوں پر کر رہے ہیں۔

مستشرقین کون ہیں؟

مستشرقین، مغربی ممالک کے وہ غیر مسلم اسکالرز ہیں جو لوگوں کو تحقیق اور ریسرچ کے نام پر گمراہ کرتے ہیں، ان کا کام یہ ہے کہ علوم مشرقیہ کے اندر مہارت پیدا کرتے ہیں، ان میں سے کسی نے مثلاً ہندو مذہب کی تحقیق و ریسرچ کی ہے، کسی نے بدھ مت کے بارے میں اور کسی نے اسلام کے بارے میں، ان کے ہاں ان موضوعات پر تحقیقی کام ہوتا ہے۔

لیکن اسلام کے بارے میں تحقیق سے ان کا مقصد حق معلوم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کرنا، اعتراضات نکالنا اور ان اعتراضات کو اپنے ذرائع ابلاغ کے ذریعے دنیا میں پھیلانا ان کا مقصد ہوتا ہے۔

مستشرقین کا اعتراض

چنانچہ ان لوگوں نے اسلام پر جہاں اور بہت سے اعتراضات کئے، ان میں ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اسلام میں جہاد اس لئے مشروع ہوا ہے کہ لوگوں کو زبردستی اسلام میں داخل کیا جائے، دنیا میں اسلام اپنی حقانیت اور دلائل کے ذریعے سے نہیں پھیلا۔ نیز مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اسلام کی اعلیٰ فطری تعلیمات کی کشش سے بھی نہیں پھیلا، بلکہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔ اس لئے اسلام سراسر تشدد پر مبنی ظالمانہ مذہب ہے جو لوگوں کو مذہبی آزادی سے روکتا اور زبردستی انہیں اپنا پیروکار بناتا ہے۔

اگرچہ یہ پروپیگنڈا گزشتہ تقریباً دو سو سال سے چل رہا ہے، لیکن آج کل یہ اپنے عروج پر ہے، مغربی میڈیا زہرا گل رہا ہے اور ان کے بعض مفکرین تو یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ قرآن انسانیت دشمنی کی تعلیم دیتا ہے، اس کے اندر غیر مسلموں کے بارے میں جگہ جگہ یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں کہ: ”أَقْتُلُوهُمْ“ اور ”قَاتِلُوهُمْ“ وغیرہ، یہ قرآن ہی ہے جو مسلمانوں کو قتل و قتل پر ابھارتا ہے، اس کے اندر غیر مسلم اقوام کے لئے کوئی امن و امان نہیں ہے۔ اس سے شاید وہ دنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے ”خطرے“ کو اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ قرآن کی تعلیم کو نہیں مٹایا جائے گا۔

ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں

ان کے اس پروپیگنڈے کی ایک دلیل بظاہر یہ حدیث باب بھی ہے کہ:-

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ. (ص: ۳۷: ۱۶)

اگر قرآن کریم کی آیات اور قرآن و سنت کے دوسرے احکام و قواعد سے نظر چرا کر کوئی دنیا کو دھوکا دینا چاہے تو یہ باور کرانے کی کوشش کر سکتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں سے تین کام زبردستی کرائے جائیں گے:-

۱- کلمہ طیبہ کا اقرار۔

۲- نماز کی پابندی۔

۳- زکوٰۃ کی ادائیگی۔

جب تک پوری دنیا کے لوگ یہ تین کام نہیں کریں گے، اس وقت تک اُن سے جنگ جاری رہے گی۔

اسی طرح وہ یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں:-

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ فَخَذُّوهُمْ وَأَخْضَرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^۱ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ^(۱)

اس آیت کا حوالہ دے کر کوئی سیاق و سباق اور دوسری آیات سے آنکھیں بند کر کے کہہ سکتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ کفار جہاں کہیں بھی ملیں انہیں قتل کیا جائے گا، ہاں اگر وہ ایمان لے آئیں، نماز بھی پڑھیں اور زکوٰۃ بھی دیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک تمام کفار کلمہ طیبہ پڑھ کر اسلام میں داخل اور نماز و زکوٰۃ کے پابند نہیں ہو جائیں گے، اس وقت تک ان کی جان بخشی نہیں ہے۔

یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے

اس اعتراض کا جواب سمجھ لیجئے، یاد رکھئے کہ یہ حدیث ہو یا ابھی تلاوت کردہ آیت، جب بھی انہیں سیاق و سباق سے جدا کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو غلط فہمی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا، ہاں جس کا مقصد ہی ناواقف لوگوں کو دھوکا دینا ہو وہ یہ کام کرتا رہے گا۔ قرآن

مجید کی جس آیت پر انہوں نے اعتراض کیا ہے، یعنی ”فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ الخ“ اسی کے بعد اگلی آیت یہ ہے:-

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ^(۱)

اس اگلی آیت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ کے پاس امن کے ساتھ آنے کی اجازت مانگے تو اُسے اجازت دے دو، یہاں آنے سے اس کو یہ فائدہ ہوگا کہ وہ اللہ کا کلام سنے گا، اس کے بعد مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (پھر اس کو اس کی جائے پناہ تک پہنچا دو) گویا یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ امن و امان کے ساتھ اس کو اس کے وطن واپس بھیج دیا جائے۔

دیکھئے یہاں یہ معاملہ اُس شخص کے ساتھ کیا جا رہا ہے جو مسلمان نہیں ہوا، تو اس سے معلوم ہوا کہ قتل سے بچنے کا ایک راستہ یہ بھی ہے کہ کافر اجازت طلب کر کے مسلمانوں کے ملک میں آجائے، ایسے کافر کو اصطلاح میں ”مُستأمن“ کہتے ہیں، جیسے آج کل دوسرے ممالک کے کافر ویزا لے کر ہمارے ملک میں آجاتے ہیں تو ایسے کافروں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری ہمارے اوپر ہے اور اُن سے جنگ ہرگز نہ کی جائے گی، اور انہیں بحفاظت اپنے وطن بھیجنے کا انتظام کیا جائے گا۔ اسی طرح سورہ توبہ کی مذکورہ بالا آیات سے کچھ پہلے سورہ انفال کے اخیر میں یہ آیت بھی ہے کہ:-

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ^(۲)

اس میں مسلمانوں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر کفار صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی صلح کر لیں۔ معلوم ہوا کہ کفار اگر اپنے کفر پر رہتے ہوئے مسلمانوں سے صلح کے طلبگار ہوں تو مسلمان ان سے صلح کر سکتے ہیں اور ایسی صورت میں بھی اُن سے جنگ نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اسی سورہ توبہ میں کچھ آگے ایک آیت یہ بھی ہے:-

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا

الْحِزْبَةُ عَنْ يَدِهِ وَهُمْ صَغِيرُونَ^(۱)

”یہ“ کے یہاں معنی ہیں ”طاقت“ اور عن ”سبب“ کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوئے کہ وہ اداءِ جزیہ کریں اسلام کی طاقت کی وجہ سے، اور وَهُمْ صَغِيرُونَ کا مطلب امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا ہے،^(۲) جسے تفسیر معارف القرآن میں بھی نقل کیا گیا،^(۳) کہ وہ مسلمانوں کے عام قانون کی پابندی کا وعدہ کر لیں، نہ کہ شخصی قانون کی جسے ”پرنسپل لا“ کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلامی ملک میں غیر مسلموں پر اسلام کے پرنسپل لا کی پابندی نہیں ہوتی، پرنسپل لا میں، جو نکاح و طلاق، میراث اور اوقاف سے متعلق ہوتا ہے وہ اپنے مذہبی قانون پر عمل کرنے میں آزاد ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے ملک میں رہیں اور یہاں کے عام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے جزیہ (ٹیکس) ادا کریں تو بھی ان سے قتال نہیں کیا جائے گا۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں سے جنگ کو روکنے والی کل چار چیزیں ہیں:-
۱- صلح۔

۲- استیمنان (اجازت لے کر مسلمانوں کے ملک میں آنا)۔

۳- جزیہ (ایک قسم کا ٹیکس جو مسلم ملک کے غیر مسلم باشندوں سے زکوٰۃ کے بجائے لیا جاتا ہے) یعنی مسلمانوں سے سرکاری طور پر زکوٰۃ لی جاتی ہے اور غیر مسلموں سے جزیہ۔

۴- کلمہ طیبہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کو قبول کر لینا۔

ان آیات سے یہ بات خود بخود واضح ہو گئی کہ قتال کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں ہے، اگر زبردستی مسلمان بنانا مقصود ہوتا تو پھر نہ تو کفار سے صلح کی اجازت ہوتی، نہ استیمنان کی، اور نہ جزیہ قبول کیا جاتا۔

جہاد کی اقسام

لیکن وہ کفار جن سے نہ تو ہمارا صلح کا معاہدہ ہے، نہ وہ امان لے کر ہمارے ملک میں آئے ہیں اور نہ وہ ہمارے ملک کے شہری ہیں، تو ہم سے جنگ کرنے میں وہ بھی آزاد ہیں اور ان سے جنگ کرنے میں ہم بھی آزاد ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ جو ہم سے کسی قسم کی صلح اور معاہدہ

(۱) التوبة آیت: ۲۹۔

(۲) فی روح المعانی ج: ۱۰ ص: ۷۹: وعن الشافعی أن الصغار هو جريان أحكام المسلمين عليهم۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج: ۴ ص: ۳۶۲۔

نہیں کر رہے، ان کے بارے میں اسلام نے یہ تعلیم دی ہے کہ ان پر نظر رکھو، اگر محسوس ہو کہ یہ تمہارے لئے خطرہ بن رہے ہیں تو قبل اس کے وہ واقعی خطرہ بن جائیں اُن پر غلبہ حاصل کر لو تاکہ یا تو وہ تم سے ترکِ جنگ کا معاہدہ کر لیں یا جزیہ دے کر تمہارے ملک میں پُر امن شہری بن کر رہنے لگیں۔ اس کا نام ”اقدامی جہاد“ ہے۔ اور جس وقت دشمن حملہ آور ہو جائے تو اس وقت جواب میں جو جہاد کیا جائے گا، اس کا نام ”دفاعی جہاد“ ہے۔ اسلام میں اقدامی جہاد کی بھی اجازت ہے اور دفاعی جہاد کی بھی۔

”اقدامی جہاد“ کی مثال غزوہ تبوک ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ عیسائیوں کے لشکر جمع ہو رہے ہیں اور ان کا منصوبہ مدینہ طیبہ پر حملہ کرنے کا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفیرِ عام کر دی اور ایک بہت بڑا لشکر لے کر تبوک کی طرف روانہ ہوئے، دشمن کو پتہ چلا تو وہاں سے بھاگ کھڑا ہوا۔

یہ اسلامی جہاد کی مختصر اصولی تشریح ہے۔ اس میں کون سی بات ناانصافی کی ہے؟ اور کون سی ظلم و تشدد کی؟ کوئی بھی منصف انسان اس نظام کا مطالعہ کرے گا تو یہ بات کھل کر سامنے آئے گی کہ اس میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو انصاف کے خلاف ہو، یا زبردستی مسلمان بنانے والی ہو۔

البتہ مشرکینِ عرب کے لئے قتال سے بچنے کی صرف دو صورتیں تھیں کہ (۱) یا تو وہ سورۃ التوبہ کے شروع میں بیان کی گئی مدت: ”فاذا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ الْخ“ کے اندر اندر جزیرۃ العرب سے اپنے ساز و سامان سمیت کہیں اور چلے جائیں یا اسلام قبول کر لیں، ورنہ انہیں قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وجہ سے تھا کہ جزیرۃ العرب اہل اسلام کی چھاؤنی تھی، اور اپنی چھاؤنی میں کوئی بھی قوم، دشمن کو سکونت کی اجازت نہیں دیتی اور یہاں بھی ان کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا گیا کہ وہ مذکورہ مدت میں چاہیں تو جزیرۃ العرب سے باہر کہیں جا کر رہیں اور حدیث باب (حدیث ابن عمر) میں بھی ”امرت أن أقاتل الناس“ میں ”الناس“ سے مراد مشرکینِ عرب ہیں۔

معلوم ہوا کہ جہادِ اسلام کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں بلکہ اس کا مقصد اعلاءِ کلمۃ اللہ، اور اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کرنا اور اسلام کو خطرات سے بچانا ہے، لہذا یہ اعتراض ہرگز درست نہیں کہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔

اس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف

جب مستشرقین کی طرف سے اہل اسلام پر یہ اعتراض کیا گیا تو ہمارے بزرگوں کی طرف سے اس پر مفصل کلام کیا گیا، ”سیرۃ خاتم الانبیاء“ میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامعیت اور اختصار کے ساتھ چند صفحات کے اندر کافی شافی جواب دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے بڑے بھائی حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے، جو دارالعلوم دیوبند کے صدر مہتمم تھے، ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے ”دُنیا میں اسلام کیونکر پھیلا؟“ ہندوستان میں اسی نام سے چھپی تھی البتہ پاکستان میں ”اشاعتِ اسلام“ کے نام سے چھپتی ہے، یہ بڑی مفصل کتاب ہے اور اس میں انہوں نے واقعات اور تاریخِ اسلام کے حوالے سے دکھایا ہے کہ اسلام طاقت کے زور سے نہیں بلکہ مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اپنی حقانیت کی وجہ سے پھیلا ہے۔

تیسری کتاب شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، یہ الحمد للہ ”ادارۃ المعارف کراچی“ سے چھپ گئی ہے، اس کتاب کا نام ہے ”دُنیا کو اسلام سے کس کس طرح روکا گیا؟“ یعنی کافر طاقتوں نے لوگوں کو زبردستی اسلام سے روکنے کے لئے کیسے کیسے مظالم کئے ہیں، یہ کتاب درحقیقت مستشرقین کے سوال کا الزامی جواب ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ اسلام زبردستی پھیلا یا گیا ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے کہ اسلام سے لوگوں کو زبردستی روکا گیا اور اس کے لئے ان پر انتہائی درجے کا تشدد اور مظالم کئے گئے، مگر اس کے باوجود اسلام پھیلتا چلا گیا۔

الحمد للہ ان بزرگوں نے اس موضوع پر بڑا کافی اور شافی کلام فرمایا ہے، اُسے مطالعے میں رکھنا چاہئے۔

قوله: ”وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ..... الخ“ (ص: ۳۷ سطر: ۱۶)

یہ دو جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کئے ہیں، فاروقِ اعظمؓ کا جو مکالمہ حضرت صدیق اکبرؓ سے ہوا تھا اس میں یہ جملے فاروقِ اعظمؓ نے روایت نہیں کئے کہ بظاہر ان کو یاد نہیں رہے تھے، اگر یاد ہوتے تو وہ اشکال پیش نہ آتا جو انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے پیش کیا تھا، تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

باب الدلیل علی صحة اسلام

من حضره الموت الخ

۱۳۱- ”حَدَّثَنِی حَرْمَلَةُ بْنُ یَحْیَى التَّجِیبِیُّ (الی قوله)..... أَخْبَرَنِی سَعِيدُ بْنُ الْمُسَیَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ، جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَمُّ! قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ. فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ! أَتُرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْزِضُهَا عَلَيْهِ، وَيُعِيدُ لَهُ تِلْكَ الْمَقَالَةَ، حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَأَبَى أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا وَاللَّهِ، لَا سَتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنُهِ عَنْكَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَى قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ. وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

(ص: ۴۰: سطر: ۶۵۱)

قوله: ”الْمُسَيَّبِ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱) بفتح الياء المثناة وكسرها، والفتح أشهر -

ابوطالب کی وفات کے وقت یہ کافر تھے، شاید یہ اُس مجلس میں موجود تھے جہاں حدیثِ باب کا واقعہ پیش آیا۔ پھر مسلمان ہو جانے کے بعد اسے روایت کیا، کما فی فتح الملہم۔

قوله: ”لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱)

یعنی جب موت کا وقت قریب ہو گیا لیکن نزعِ رُوح شروع ہونے سے پہلے کا وقت مراد ہے، کیونکہ حالتِ غرغره میں آدمی نہ تو صحیح طریقہ سے بات کر سکتا ہے نہ سمجھ سکتا ہے، نیز

حالتِ غرغره میں اگر کوئی ایمان لائے تو وہ قبول بھی نہیں ہوتا۔^(۱)

قولہ: ”جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.... الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱)
عبدالطلب نے ابوطالب کو وصیت کی تھی کہ اپنے اس بھتیجے کو اپنے پاس رکھنا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمام اسلام آنے کے وقت چار تھے: ۱- ابوطالب، ۲- ابولہب، ۳- حمزہ، ۴- عباس۔ حمزہ اور عباس مشرف بہ اسلام ہو گئے اور ابوطالب و ابولہب محروم رہے۔^(۲)
اور عَمَّ شَقِيقِي یعنی حقیقی چچا ابوطالب ہی تھے، اسی لئے اُن کو وصیت کی تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کی پرورش میں لڑکپن اور جوانی کا زمانہ گزارا، یہاں تک کہ جب اسلام آیا تو دشمنوں کے مقابلہ میں ابوطالب نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھل کر ساتھ دیا، آپ کی حفاظت میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر دشمنوں کے سوشل بائیکاٹ (مقاطعہ) کو بھی بخوشی برداشت کیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلے نعت کہنے والے بھی ابوطالب تھے، اُن کے اشعار کو دیکھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق اور سچا سمجھتے تھے،^(۳) یعنی ابوطالب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کی تصدیقِ منطقی یعنی جاننا تو حاصل تھا، لیکن تصدیقِ لغوی و شرعی یعنی جان کر مان لینا، یہ حاصل نہ تھا، اور ایمان کا مدار اسی پر ہے۔

قولہ: ”يَا عَمَّ!“ (ص: ۴۰: سطر: ۲)

یاء، متکلم کی محذوف ہے، جو نداء کے وقت حذف کر دی جاتی ہے۔

قولہ: ”أَتُرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟“ (ص: ۴۰: سطر: ۳)

نفسیاتی حربے کے طور پر ان دونوں نے ابوطالب کو یاد دلایا کہ تم اپنے آباء کی ملت اور دین سے اعراض نہ کرو۔

قولہ: ”يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ“ (ص: ۴۰: سطر: ۳) اس کلمہ کو ابوطالب پر پیش کرتے رہے۔

قولہ: ”آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ.... الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۳)

”آخر“ یہ مفعول فیہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے، اُی فی آخر ما کلمہم۔

(۱) رد المحتار ج: ۴ ص: ۲۳۰۔

(۲) فتح الباری ج: ۷ ص: ۱۹۶، کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب.

(۳) ملاحظہ فرمائیے: الإصابة فی تمییز الصحابة ج: ۴ ص: ۱۱۶، القسم الرابع، ترجمة أبي طالب.

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضرورۃً کا صرف یقین یعنی تصدیق منطقی کافی نہیں بلکہ تصدیق لغوی ضروری ہے۔ دوسرے یہ معلوم ہوا کہ شہادتین کے بغیر ایمان معتبر نہیں ہوتا، اگرچہ تصدیق شرعی بھی حاصل ہو جائے، کیونکہ اقرار باللسان مع الامکان بوقتِ مطالبہ ضروری ہے، اس کی تفصیل درسِ مسلم میں کتاب الایمان کے پانچ اصولی مسائل میں سے المسئلة الأولى کے تحت عنوان ”ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے“ میں آچکی ہے۔ ابوطالب کے ایمان میں دو چیزوں کی کمی تھی، تصدیق لغوی کی، اور اقرار باللسان کی۔

قوله: ”هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ“ (ص: ۴۰، سطر: ۳)

اس حدیث سے ایک ادب معلوم ہوا، وہ یہ کہ بظاہر ابوطالب نے ”أَنَا عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ“ کہا ہوگا، لیکن راوی نے ”أَنَا“ کے بجائے ”هُوَ“ کہا۔ وجہ یہ ہے کہ ”أَنَا عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ“ کلمہ کفر ہے، اگر راوی اس کو ذکر کرتے تو اگرچہ ”نقل کفر کفر نباشد“ کے تحت یہ کفر تو نہ ہوتا لیکن راوی نے ”أَنَا“ کو ”هُوَ“ سے بدل دیا، تاکہ اپنی طرف کفر کی نسبت کا وہم بھی کسی کو پیدا نہ ہو، چنانچہ ادب یہ ہے کہ متکلم اگر اپنی طرف کسی بُری چیز کی نسبت کرے تو ناقل کو چاہئے کہ اُسے صیغہ متکلم کے ساتھ نقل نہ کرے تاکہ اپنی طرف بُری چیز کی نسبت کا شبہ تک نہ ہو۔^(۱) اس ادب پر عربی، اُردو، انگلش ہر زبان میں عمل کیا جاتا ہے۔

قوله: ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ“ (ص: ۴۰، سطر: ۴)

بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابوطالب کے انتقال کے وقت نازل ہوئی، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی، بعض کے نزدیک اُس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقام ”أبواء“ میں اپنی والدہ کی قبر پر ان کے لئے استغفار کرنے لگے، ایک قول یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے اپنے مشرک والدین کے بارے میں استغفار کی اجازت چاہی تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔^(۲) لیکن ایک آیت کے نزول کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے، تاہم کہا جاسکتا ہے کہ اس کا سبب ابوطالب کا واقعہ بھی ہے، اور والدہ کے لئے استغفار کرنے کا واقعہ بھی ہے، اور بعض صحابہ کرام کا اجازت طلب کرنا بھی۔

(۱) الدبیاج ج: ۱ ص: ۱۵۶۔

(۲) ملاحظہ فرمائیے: رُوح المعانی ج: ۱۱ ص: ۳۲، ومعارف القرآن ج: ۴ ص: ۴۷۱۔

قوله: ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“

(ص: ۴۰: سطر: ۵)

یہاں ارادة الطريق یا ایصال الی المطلوب یعنی ہدایت کے دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔
 ۱۳۲- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَا: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، ح وَحَدَّثَنَا حَسَنُ الْحُلَوَانِيُّ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَا: ثَنَا يَعْقُوبُ، (وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ) قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ. كِلَاهُمَا عَنْ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. غَيْرَ أَنَّ حَدِيثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْآيَتَيْنِ. وَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: وَيَعُودَانِ فِي تِلْكَ الْمَقَالَةِ. وَفِي حَدِيثِ مَعْمَرٍ مَكَانَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ: فَلَمْ يَزَلَا بِهِ.“ (ص: ۴۰: سطر: ۷، ۸)
 قوله: ”غَيْرَ أَنَّ حَدِيثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۷)
 صالح کی روایت معمر کی روایت سے دو اعتبار سے مختلف ہے:-

- ۱- ان کی روایت ”فأنزل الله فيه“ پر ختم ہو جاتی ہے، جبکہ معمر نے وہ آیات بھی ذکر کی ہیں۔
- ۲- ان کی روایت میں ”ويعودان بترك المقالة“ کے الفاظ ہیں، معمر کی روایت میں ”المقالة“ کے بجائے ”الكلمة“ کا لفظ اور ”فلم يزالا به“ کے الفاظ ہیں۔

۱۳۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنُ مَيْمُونٍ (الِی قَوْلِهِ) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمِّهِ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ لَكَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قَالَ: لَوْلَا أَنْ تُعَيِّرَنِي قُرَيْشٌ، يَقُولُونَ: إِنَّمَا حَمَلُهُ عَلَى ذَلِكَ الْجَزَعِ، لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَيْنَكَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.“ (ص: ۴۰: سطر: ۱۱ تا ۱۲)

قوله: ”لَوْلَا أَنْ تُعَيِّرَنِي قُرَيْشٌ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱۰، ۱۱)

ای لو لا مخافة أن تعيرني قريش - یعنی اگر یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے عار دلائیں گے کہ اُسے دین بدلنے پر موت کے خوف نے آمادہ کیا ہے تو میں ضرور تیری آنکھیں ٹھنڈی کر دیتا، یعنی کلمہ اسلام پڑھ کر آپ کو خوش کر دیتا۔

قوله: ”لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَيْنَكَ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱۱)

تجھے ضرور اُس کلمہ سے خوش کر دیتا۔ خوشی کے لئے ”آنکھوں کی ٹھنڈک“ کو استعمال کیا۔

پہلے ان کے مذہب کی تردید کے لئے حدیث ابی طالب نقل کی تاکہ معلوم ہو جائے کہ اگلی حدیث کے اندر ”وہو یعلم“ اپنے ظاہری معنی میں نہیں بلکہ اس میں ”یعلم“ سے مراد ”یؤمن“ ہے۔^(۱)
 قولہ: ”وَهُوَ يَعْلَمُ“ (ص: ۴۱: سطر: ۲)

یہ حدیث جہمیہ کی دلیل ہے، کیونکہ اُن کے نزدیک ایمان صرف ”معرفت“ یعنی یقین کا نام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”یعلم“ سے مراد یقین کر کے ماننا ہے، یعنی تصدیق شرعی مراد ہے، صرف تصدیق منطقی مراد نہیں، قرینہ یہ ہے کہ ابوطالب کا ایمان معتبر نہیں، حالانکہ علم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین اُسے بھی حاصل تھا۔

اس حدیث سے مرجئہ بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک نجات کئی کے لئے صرف ”تصدیق“ کافی ہے، اقرار و اعمال ضروری نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آگے اور پیچھے کی احادیث میں شہادتین کا ذکر صراحتہ موجود ہے، اس لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے، اور یہاں لفظ ”یعلم“ میں وہ تاویل ناگزیر ہے جو اوپر بیان کی گئی، یعنی ”یعلم“ سے مراد ”یؤمن“ ہے۔

قولہ: ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۴۱: سطر: ۲) اس سے مراد پورا کلمہ طیبہ ہے۔

قولہ: ”دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (ص: ۴۱: سطر: ۲)

اگر اعمال اچھے ہوں تو دخول اولی ہوگا، اور اچھے نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ نے وہ معاف بھی نہ کئے تو سزا بھگتتے کے بعد دخول جنت ہوگا،^(۲) البتہ دخول ضرور ہوگا، مخلد فی النار نہ ہوگا۔^(۳)

۱۳۷ - ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ النَّضْرِ بْنُ أَبِي النَّضْرِ..... (الی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسِيرٍ، قَالَ: فَفَنَدَثْ أَرْوَادَ الْقَوْمِ. قَالَ: حَتَّى هَمَّ بِنَحْرِ بَعْضِ حَمَائِلِهِمْ. قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۹۷ والمعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۱۹۴۔

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۴، دخل الجنة أى دخلها بعد مجازاة بالعذاب، وهذا لا بُد من تأويله لما جاء فى ظواهر كثيرة من عذاب بعض العصاة.

(۳) فى شرح النووى ج: ۱ ص: ۴۱، فىكون المراد باستحقاق الجنة ما قدمناه من إجماع أهل السنة أنه لا بُد من دخولها أما معجلاً معافى وأما مؤخراً بعد عقابه.

اللّٰهُ! لَوْ جَمَعْتُ مَا بَقِيَ مِنْ أَزْوَادِ الْقَوْمِ فَدَعَوْتُ اللَّهَ عَلَيْهَا. قَالَ: فَفَعَلَ. قَالَ: فَجَاءَ ذُو الْبُرِّ بِبُرِّهِ، وَذُو التَّمْرِ بِتَمْرِهِ. قَالَ (وَقَالَ مُجَاهِدٌ: وَذُو النَّوَاةِ بِنَوَاهُ) قُلْتُ: وَمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ بِالنَّوَاةِ؟ قَالَ: كَانُوا يَمْصُونَهُ وَيَشْرَبُونَ عَلَيْهِ الْمَاءَ. قَالَ: فَدَعَا عَلَيْهَا قَالَ: حَتَّى مَلَأَ الْقَوْمُ أَزْوَادَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى اللَّهُ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ فِيهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ.“

(ص: ۴۲: سطر: ۴۳۱)

قوله: ”فِي مَسِيرٍ“

(ص: ۴۲: سطر: ۲)

یعنی ایک سفر میں۔ اگلی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے۔

قوله: ”فَفِدْتُ أَزْوَادَ الْقَوْمِ“

(ص: ۴۲: سطر: ۲)

قوم کے کھانے پینے کا سامان ختم ہو گیا۔ ”أَزْوَاد“ زاد کی جمع ہے بمعنی توشہ۔^(۱)

قوله: ”حَتَّى هَمَّ“ (ص: ۴۲: سطر: ۲) ”هَمَّ“ کا درجہ عزم سے کم ہے، اور بعض دفعہ ارادہ

سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے، جیسے: ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا“^(۲) میں ”هَمَّ“ کا درجہ ارادہ سے بھی کم ہے۔^(۳)

قوله: ”حَمَائِلِهِمْ“ (ص: ۴۲: سطر: ۲) ”حَمَائِل“ حُمُولَة کی جمع ہے، بار برداری کے

جانور۔ بعض نسخوں میں ”جَمَائِلُهُمْ“ ہے، اور جمائل جمع ہے جمالۃ کی، اور وہ جمع ہے جَمَل کی، جیسے ”حَجَارَة“ جمع ہے ”حَجَر“ کی۔ اور جمل کے معنی ہیں اُونٹ۔

سوال ہو سکتا ہے کہ اگر سفر تبوک جیسے پر مشقت سفر میں جانوروں کو ذبح کر دیا جاتا تو انتہائی سخت مشقت لاحق ہو جاتی بلکہ جانوں کا خطرہ بھی لاحق ہو جاتا، کیونکہ پیدل سفر کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ ایسا عزم کرنا تو صحیح نہیں ہے جس سے خود کو اور دوسرے لوگوں کو سخت مشقت اور جان کا خطرہ لاحق ہو جائے۔

جواب یہ ہے کہ اگر جانور ذبح نہ کرتے تو بھوک سے فی الفور موت کا خطرہ تھا، کیونکہ زادِ راہ تو ختم ہو چکا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُھون البلیتین کو اختیار فرمایا، دیکھئے!

(۱) لسان العرب ج: ۶ ص: ۱۰۹۔

(۲) یوسف آیت: ۲۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة ج: ۱ ص: ۲۴۰ کتاب الایمان، باب فی الوسوسة۔

ایک مصیبت یہاں یہ سامنے تھی کہ ذبح کرنے کی وجہ سے جانوروں اور سوار یوں کی کمی ہوتی، اور دوسری مصیبت یہ کہ ذبح نہ کرنے سے انسانوں کی فی الفور موت واقع ہو جاتی، اب ظاہر ہے کہ دوسری مصیبت اشد ہے پہلی کے مقابلے میں، اس لئے پہلے بلیہ کو اختیار کیا گیا۔ ”اھون البلیتین“ کو اختیار کرنے کا قاعدہ مجمع علیہا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کشتی میں آگ لگ گئی تو علماء نے لکھا ہے کہ اس وقت آگ سے جان بچانے کے لئے سمندر میں کودنا خودکشی نہیں ہے، کیونکہ سمندر میں جان بچنے کا کچھ نہ کچھ امکان تو موجود ہے، لیکن کشتی کی بھری آگ میں اس کا امکان نہیں ہے۔

(ص: ۴۲: سطر: ۲)

قولہ: ”لَوْ جَمَعْتَ“

اگر ”لو“ تمنی کے لئے ہو تو جواب کی ضرورت نہیں، اور اگر ”لو“ شرطیہ ہو تو جواب محذوف ہے، مثلاً ”لظہر برکتھا“ او ”لکان خیراً“۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر بڑوں کے سامنے چھوٹے باادب^(۱) طریقہ سے کوئی مشورہ پیش کریں تو یہ ادب کے خلاف نہیں^(۲)۔ ہم نے اپنے بزرگوں کو دیکھا ہے کہ وہ اپنے چھوٹوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ الحمد للہ! ہم بھی کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں کو بھی اس کی ترغیب دیتے ہیں۔

(ص: ۴۲: سطر: ۲)

قولہ: ”قَالَ: فَفَعَلَ“

یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کو قبول فرمایا اور صحابہ کرام کو اپنے اپنے توشے لانے کا حکم فرمایا۔

(ص: ۴۲: سطر: ۳)

قولہ: ”كَانُوا يَمْصُورُهُ ... الخ“

وہ گھلیوں کو چوستے تھے اور اس پر پانی پیتے تھے، تاکہ دل بہل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ گھلیوں کے چبانے سے ان کے جو ذرات نکلتے ہیں ان کو نگل لیتے ہوں اور اس سے کچھ دل بہلاتے ہوں۔

(ص: ۴۲: سطر: ۳)

قولہ: ”مَلَأَ الْقَوْمُ أَزُودَهُمْ“

ازودہ یہ زاد یعنی توشہ کی جمع ہے، یہاں مجاز ہے بایں طور کہ ازودہ سے مراد ظروف^(۳) الازودہ ہیں۔

(۱) وفي اكمال اكمال المعلم: ”يترجح في خطاب الكبراء أن يكون على هذا النحو لو اذنت، لو

فعلت لا بصيغة افعل. (۲) شرح النووي ج: ۱ ص: ۴۲. (۳) اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۵۶۔

قوله: ”فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ... الخ“ (ص: ۴۲: سطر: ۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بھی شہادتین کا ذکر ذریعہ دخول جنت کے طور پر فرمایا، اس سے مرجعہ اور جہمیہ دونوں پر رد ہوا جو اقرار باللسان کو مفید قرار نہیں دیتے۔ ان سب مذاہب کی تفصیل کتاب الایمان کے شروع میں اصولی مسائل میں آچکی ہے۔

۱۳۸ - ”حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ..... (الی قولہ)..... عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ

أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ (شَكَّ الْأَعْمَشُ) قَالَ: لَمَّا كَانَ غَزْوَةُ تَبُوكَ، أَصَابَ النَّاسَ مَجَاعَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَوْ أَذْنَتْ لَنَا فَحَرَرْنَا نَوَاضِحَنَا فَأَكَلْنَا وَادَّهَنَّا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْعَلُوا. قَالَ: فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ الظَّهْرُ، وَلَكِنْ ادْعُهُمْ بِفَضْلِ أَرْوَادِهِمْ. ثُمَّ ادْعُ اللَّهَ لَهُمْ عَلَيْهَا بِالْبَرَكَةِ، لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ فِي ذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: فَدَعَا بِنِطْعٍ فَبَسَطَهُ، ثُمَّ دَعَا بِفَضْلِ أَرْوَادِهِمْ. قَالَ: فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ بِكَفِّ ذَرَّةٍ. قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكَفِّ تَمْرٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكِسْرَةٍ، حَتَّى اجْتَمَعَ عَلَى النِّطْعِ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ يَسِيرٌ، قَالَ: فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بِالْبَرَكَةِ. ثُمَّ قَالَ: خُذُوا فِي أَوْعِيَتِكُمْ. قَالَ: فَأَخَذُوا فِي أَوْعِيَتِهِمْ، حَتَّى مَا تَرَكُوا فِي الْعُسْكَرِ وَغَاءَ إِلَّا مَلَأُوهُ، قَالَ: فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا. وَفَضِلَتْ فَضْلَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى اللَّهُ بِهِمَا عَبْدٌ، غَيْرَ شَاكٍّ، فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ.“ (ص: ۴۲: سطر: ۵، ص: ۴۳: سطر: ۴۲)

قوله: ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ“ (ص: ۴۲: سطر: ۵)

یہاں اعمش رحمہ اللہ کو شک ہو رہا ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں یا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے، لیکن اوپر طلحہ بن مصرف کے طریق میں تصریح ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔

قوله: ”غَزْوَةُ تَبُوكَ“ (ص: ۴۲: سطر: ۵)

غزوہ تبوک مشکل ترین غزوات میں سے ہے، یہ سخت گرمی کے موسم میں پیش آیا، سفر لمبا تھا، درمیان میں طویل اور سخت وحشت ناک صحراء تھا۔

قولہ: ”مَجَاعَةٌ“ (ص: ۳۲: ۵) جوع شدید۔

قولہ: ”نَوَاضِحُنَا“ (ص: ۳۲: ۵)

نواضح یہ ناضح کی جمع ہے، وہ اونٹنی جو پانی لادنے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔^(۱)

قولہ: ”وَأَدَّهْنَا“ (ص: ۳۲: ۵)

عام طور سے اس کے معنی ہوتے ہیں چکنائی کی مالش کرنا، لیکن یہاں مراد ہے کہ چکنائی کو کھانے میں استعمال کیا۔^(۲)

قولہ: ”قَلَّ الظُّهْرُ“ (ص: ۳۳: ۱) سواریاں کم ہو جائیں گی۔

”الظہر“ جزء بول کر کل مراد لیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خاص مزاج تھا کہ اگر صحابہ کوئی بات مشورۃ کہتے اور وہ مصلحت کے خلاف نہ ہوتی تو قبول فرما لیتے تھے۔

قولہ: ”لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ فِيْ ذَلِكْ“ (ص: ۳۳: ۱)

یہاں جعل بمعنی خلق ہے، اور اس کا مفعول یہ محذوف ہے، اے: ”یَجْعَلَ فِيْ ذَلِكْ بَرَكَهٌ“

قولہ: ”نَبْطَعُ“ (ص: ۳۳: ۲) چمڑے کا دسترخوان۔

”نطع“ میں چار لغات ہیں:-

۱- نَطَعَ: بكسر النون وفتح الطاء.

۲- نَطَعَ: بكسر النون وسكون الطاء.

۳- نَطَعَ: بفتح النون والطاء.

۴- نَطَعَ بفتح النون وسكون الطاء.

لیکن پہلی لغت أفصح ہے۔^(۳)

قولہ: ”فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيْءُ“ (ص: ۳۳: ۲)

جَعَلَ اِنْشَاءً شروع میں سے ہے اور افعال شروع کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۷۳۹۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۷۸۔

(۳) اكمال اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

ترجمہ اُردو میں ”لگا“ یا ”لگے“ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ ”لگا“ مفرد کی صورت میں، اور ”لگے“ جمع کی صورت میں۔

قولہ: ”بَكِفْ ذُرَّةً“ (ص: ۴۳: سطر: ۲) ذُرَّة یہ جوار کی طرح کا غلہ ہوتا ہے۔ ہندی زبان میں اسے ”چینا“ کہتے ہیں۔^(۱)

قولہ: ”بَكْسَرَةً“ (ص: ۴۳: سطر: ۲) روٹی وغیرہ کا ٹکڑا۔

قولہ: ”فَضَلْتُ فَضْلَةً“ (ص: ۴۳: سطر: ۳) پھر بھی تھوڑا سا بچ گیا۔ ”فَضَلْتُ“ میں ضاد کا کسرہ وفتح دونوں مستعمل ہیں، اور ”فَضْلَةً“ میں فاء مفتوح ہے۔

قولہ: ”فَيُحْجَبُ عَنِ الْجَنَّةِ“ (ص: ۴۳: سطر: ۴)

یعنی ایسا نہ ہوگا کہ شہادتیں بھی ہوں اور دُخولِ جنت سے محرومی بھی ہو، یعنی دونوں چیزیں جمع نہ ہوں گی۔

۱۳۹- ”حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ..... (الی قولہ)..... عَبْدَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَابْنُ أَمَّتِهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ.“ (ص: ۴۳: سطر: ۶۵۴)

قولہ: ”حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ.... الخ“ (ص: ۴۳: سطر: ۴) ”رُشَيْد“ بضم الراء وفتح الشین۔

ان احادیث سے جہمیہ اور مرجئہ کا ردّ ہو رہا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اقرار باللسان دخولِ جنت کا ایک ذریعہ ہے۔

سوال:- کیا اقرار باللسان میں ان چیزوں کا اقرار بھی ضروری ہے، یعنی الجنت حق، والنار حق، وان عيسى عبد الله وابن أمته، وكلمته ألفاها الى مريم وروح منه - ان چیزوں کا اقرار ضروری ہے یا نہیں؟

جواب:- اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ عام حالات میں تو ان چیزوں کا اقرار شرط

ایمان نہیں، البتہ اگر عیسائی مسلمان ہوگا تو اسے ”ان عیسیٰ عبد اللہ“ کا اقرار کرنا ہوگا، اسی طرح جو یہودی حضرت عزیر کو ابن اللہ مانتا تھا، اُس کو ربوبیت عزیر سے براءت ظاہر کرنی ہوگی۔ اور بت پرستوں کو بتوں سے۔

قولہ: ”وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا“ (ص: ۴۳: ۵)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مہد میں کلام کیا تھا، اس وجہ سے مبالغہً خود انہیں ”کلمہ“ کہا گیا، جیسے: زید عدل۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کلمہ کہنے کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اُن کی ولادت خلافِ عادت کلمہ کُن سے ہوئی، اگرچہ دوسرے انسان بھی کلمہ کُن سے پیدا ہوتے ہیں، مگر اسبابِ عادیہ کے واسطے سے پیدا ہوتے ہیں، بخلاف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کہ ان کی ولادت اسبابِ عادیہ سے ماوراء ہوئی۔

قولہ: ”وَرُوحٌ مِنْهُ“ (ص: ۴۳: ۵)

یہاں ”مِنْ“ تبعیض کا نہیں ہے، ورنہ شرک ہو جائے گا، بلکہ یہ ”مِنْ“ ابتدائیہ ہے، یعنی یہ رُوح، اللہ جل شانہ کی طرف سے آئی ہے۔ یا ”مِنْ“ سببیہ ہے کہ یہ رُوح اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی وجہ سے آئی ہے۔ اگرچہ ہر رُوح خواہ بواسطہ اسبابِ عادیہ کے آئے منِ جانب اللہ ہی آتی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے ارادے سے آتی ہے، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی رُوح بغیر سببِ عادی کے آئی، اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کے لئے ان کو ”رُوحٌ مِنْهُ“ فرمایا گیا۔^(۳)

قولہ: ”أَدْخَلَهُ اللَّهُ“ (ص: ۴۳: ۶)

اگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں یعنی مومنِ کامل ہے، تو جنت میں دُخولِ اُولیٰ ہوگا، اور اگر مومنِ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے بخشش فرمادی تب بھی دُخولِ اُولیٰ ہوگا، اور بخشش نہ فرمائی تب بھی سزا بھگتے کے بعد ایمان کی وجہ سے مالِ کارِ دُخولِ جنت تو ضرور ہوگا۔

۱۴۰ - ”حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدُّورَقِيُّ..... (الِی قولہ)..... عَنْ

عُمَيْرِ بْنِ هَانِئٍ، فِي هَذَا الْإِسْنَادِ بِمِثْلِهِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ : أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا

(۱) الديباج ج: ۱ ص: ۱۵۹۔

(۲) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۵۸۱۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۴۳، والمفہم ج: ۱ ص: ۲۰۱۔

كَانَ مِنْ عَمَلٍ . وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ أَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ . ” (ص: ۴۳: طر: ۷، ۷)
 قوله: ” عَلَى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ ”

اس جملے کے تین مطلب ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ علی بمعنی مع کے ہو، اسی مع ما کان من عمل۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کا عمل اچھا ہو یا برا ہر حال میں جنت میں جائیں گے، یعنی اگر اچھا ہوگا تو دخولِ اولیٰ نصیب ہوگا، ورنہ اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف نہ فرمائے تو سزا بھگتنے کے بعد جنت میں دخول ہوگا۔

۲۔ علی سببہ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اس کو جنت میں داخل کیا جائے گا، بسبب اُن اعمالِ صالحہ کے جو وہ کرتا تھا۔ ۳۔ کا تیسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے اعمال میں جس عمل کا غلبہ ہوگا اُس کی وجہ سے اُسی کے مطابق اس کا اکرام ہوگا، ^(۱) مثلاً: اگر روزوں کا غلبہ ہے تو دخولِ جنت بابِ الریان سے ہوگا، وغیرہ۔

۱۴۱ - ” حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ (الِی قولہ) عَنْ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ، عَنِ الصُّنَابِحِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ، فَبَكَيْتُ. فَقَالَ: مَهْلًا لِمَ تَبْكِي؟ فَقَالَ اللَّهُ، لَئِنْ اسْتَشْهَدْتُ لِأَشْهَدَنَّ لَكَ، وَلَئِنْ شَفَعْتُ لِأَشْفَعَنَّ لَكَ، وَلَئِنْ اسْتَطَعْتُ لِأَنْفَعَنَّكَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ، مَا مِنْ حَدِيثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُمْ فِيهِ خَيْرٌ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ. إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا، وَسَوْفَ أُحَدِّثُكُمْ بِهِ الْيَوْمَ، وَقَدْ أُحِيطَ بِنَفْسِي. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ. ” (ص: ۴۳: طر: ۷، ۷)

قوله: ” قَالَ دَخَلْتُ ” (ص: ۴۳: طر: ۷، ۷) یہ صنابحی کہہ رہے ہیں کہ میں عبادۃ بن الصامت کے پاس داخل ہوا۔

قوله: ” وَلَئِنْ شَفَعْتُ ” (ص: ۴۳: طر: ۸، ۸)

معلوم ہوا کہ غیر انبیاء کے لئے بھی سفارش کا امکان ہے، بلکہ دوسری روایات میں شفاعت کی تصریح موجود ہے، مثلاً حافظِ قرآن کا اپنے گھر کے لوگوں کے لئے، اور جو بچہ

طفولیت میں مر گیا ہو اُس کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا احادیث سے ثابت ہے۔

(ص: ۴۳: طر: ۸)

قولہ: ”لَا نَفْعَ لَكَ“

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ چاہیں تو اموات سے بھی اَحیاء کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، یعنی عقلاً و شرعاً امکان ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جب امکان ہے تو یہ کہنا جائز ہے کہ یا اللہ! مجھے اس بزرگ (میت کی برکات) سے فائدہ عطا فرمادے۔ قبور پر برکت حاصل کرنے کے لئے جانا ہمارے بزرگوں سے ثابت ہے، معطیٰ تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ دوا سے، پتھر سے، شربت سے، فائدہ پہنچا سکتا ہے تو کیا وہ قادرِ مطلق کسی اللہ والے بزرگ کے ذریعہ فائدہ نہیں پہنچا سکتا؟!

مگر بہر حال یہ لازم ہے کہ معطیٰ حقیقی صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو جانے اور مانے۔

(ص: ۴۳: طر: ۹)

قولہ: ”وَقَدْ أَحْصَيْتُ بِنَفْسِي“

یعنی موت نے میری جان کا احاطہ کر لیا ہے، یعنی اب موت کا وقت بالکل قریب ہے۔ اب تک یہ حدیث نہیں سنائی تھی، کسی خاص مصلحت کی وجہ سے، (غالباً وہ مصلحت یہ تھی کہ اس حدیث میں جو بشارت دی گئی ہے، لوگ اس کے محض ظاہری معنی پر مطمئن ہو کر عمل سے غافل نہ ہو جائیں) لیکن اب سنارہا ہوں تاکہ ”بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً“ پر عمل ہو جائے اور کتمانِ علم لازم نہ آئے۔

(ص: ۴۳: طر: ۹)

قولہ: ”حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ“

بہ ظاہر یہ حدیث مرجئہ کی دلیل ہے، امام مسلمؒ نے جو کتاب الایمان کی ترتیب رکھی ہے، یہ ایک خاموش مناظرہ ہے، ایسی حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے باطل فرقوں نے اپنے عقیدے پر استدلال کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے اُن کے استدلال اور شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ مرجئہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ”النَّارَ“ میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اس سے مراد النار المَعْدَةُ للكفار یعنی ”نَارُ الْخُلُود“ ہے، یعنی خلود فی النار کفار کو ہوگا، مومن کو نہ ہوگا، واللہ اعلم، اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔^(۱)

حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ

یہاں کلمہ طیبہ کی تاثیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن کسی چیز کی تاثیر دو چیزوں پر موقوف ہوتی ہے:
۱- شرائط کے وجود پر، ۲- موانع کے ارتقاع پر۔

کلمہ طیبہ کی تاثیر اصلی یہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہر قسم کی نارِ جہنم بالکلیہ حرام ہو جائے، لیکن اس کی یہ تاثیر اُس وقت ظاہر ہوگی جب اس کی شرائط پائی جائیں (کلمہ طیبہ کے مطابق اعمالِ صالحہ بھی ہوں) اور موانع کا ارتقاع ہو (گناہوں سے بچنے کا اہتمام ہو)۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے طب کی کتابوں میں دواؤں کی تاثیر لکھی ہوتی ہے کہ فلاں دواء فلاں مرض کا علاج ہے اور فلاں دواء فلاں مرض کا ازالہ کرتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دواؤں کا اثر اور نفع اُسی وقت ہوگا جب ان کا استعمال طبی شرائط کے مطابق اور پرہیز کے ساتھ ہو۔

فائدہ:- حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ نے زندگی بھر یہ حدیث لوگوں کو نہیں سنائی کہ کہیں لوگ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے کر اعمالِ صالحہ ترک نہ کر دیں، لیکن عند الموت کتمانِ علم کے خوف سے بعض لوگوں کے سامنے اس کو بیان کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم دین کو ایسی بات عوام کے سامنے نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ غلط فہمی کا شکار ہو جائیں، اگرچہ وہ بات فی نفسہ حق ہو۔

۱۴۲- ”حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ..... (الِی قولہ)..... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا مُوْخِرَةٌ الرَّحْلِ، فَقَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً. ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ.“

(ص: ۴۴، سطر: ۴ تا ۱۰)

(ص: ۴۴، سطر: ۱)

قولہ: ”رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

سوار کے پیچھے جو بیٹھتا ہے اُسے ردیف بھی کہتے ہیں اور رِدْف بھی^(۱)۔

قوله: ”مُؤَخَّرَةُ الرَّحْلِ“ بضم الميم وبعدها همزة ساكنة ثم خاء مكسورة،

هذا هو الصحيح. (ص: ۴۴: سطر: ۱)

رحل (کجاوے) کی لکڑی جو سوار کے پیچھے ہوتی ہے۔^(۲)

(ص: ۴۴: سطر: ۱)

قوله: ”يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ“

یہاں معاذ کو مضموم پڑھنا بھی جائز ہے اور مفتوح بھی، والفتح أشهر وأرجح، اور ”بن“ بالاتفاق منصوب ہی ہے۔ (نووی^(۳)) کیونکہ وہ مضاف ہے، اور معاذ کے مفتوح ہونے کی وجہ ”النحو الوافی“ میں بیان کردہ ایک نحوی قاعدے سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب منادئ اسم مفرد اور اُس کی صفت ابـن ہو جو اُس منادئ کے اب کی طرف یا اب کی کنیت کی طرف مضاف ہو تو اس صورت میں منادئ اور اس کی یہ صفت اسم واحد کے حکم میں ہوتی ہے، تو جب صفت منصوب ہے تو موصوف بھی منصوب ہوگا۔^(۴)

سوال یہ ہے کہ نداء کی کیا ضرورت تھی جبکہ معاذ بالکل قریب تھے، کوئی تیسرا بھی موجود نہ تھا؟ جواب یہ ہے کہ پوری طرح متوجہ کرنے کے لئے نام لے کر نداء دی۔

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا خاص انداز ہے کہ جب کسی مہتمم بالشان چیز کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو سامع کو مکمل طور پر متوجہ کرنے کے لئے مختلف انداز اختیار فرماتے تھے۔ یہاں تین مرتبہ نداء دی، اگرچہ پہلی ہی نداء میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ متوجہ ہو گئے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نداء دے کر خاموشی اختیار فرمائی، پھر نداء دی اور اسی طرح تین مرتبہ کیا تا کہ ہمہ تن گوش ہونے کے ساتھ ان کے اندر آئندہ بیان ہونے والی بات کو سننے کا اشتیاق پیدا ہو، اس لئے کہ جو چیز شوق اور توجہ سے سنی جائے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے، پھر تین مرتبہ نداء دینے کے بعد بھی فوراً کوئی بات نہیں بتلائی، بلکہ اولاً سوال کیا، یہ مزید توجہ مبذول کروانے کے لئے تھا، اور اس پورے اندازِ کلام سے یہ اشارہ فرمانا مقصود تھا کہ آگے تم کو

(۱) المعجم الوسيط ج: ۱ ص: ۳۳۹۔

(۲) المعجم الوسيط ج: ۱ ص: ۳۳۵ وشرح النووي ج: ۱ ص: ۴۴۔

(۳) ج: ۱ ص: ۴۴۔

(۴) النحو الوافی، باب النداء ص: ۳۳۵۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

جو بات بتائی جائے گی وہ بہت اہم ہے، اُسے معمولی نہ سمجھا جائے۔

قوله: ”أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا“ (ص: ۴۴: سطر: ۳)

شَيْئًا میں دو احتمال ہیں، ۱- ایک یہ کہ یہ مفعول بہ ہو لا یشرکوا کا۔ ۲- دوسرا یہ کہ یہ مفعول مطلق ہو، اس صورت میں مضاف محذوف ہوگا۔ اور تقدیر عبارت ہوگی: ”لا یشرکوا بہ اشراک شئیء۔“ یعنی اللہ کے ساتھ کسی بھی قسم کا شرک نہ کریں، اس دوسری صورت میں شرک کی تمام اقسام کی نفی ہوگی، جبکہ پہلی صورت میں اصل شرک ہی کی نفی ہوگی اقسام شرک سے سکوت ہوگا۔

یہاں بظاہر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کی پانچ بڑی بڑی قسمیں ہیں:

۱- اعتقادات، ۲- عبادات، ۳- معاملات، ۴- معاشرت، ۵- اخلاق باطنہ۔ ان میں عبادات کل دین کا پانچواں حصہ ہیں اور اللہ کا حق تو بندوں پر یہ ہے کہ بندے پورے دین پر عمل کریں، نہ کہ صرف عبادات کو بجالائیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عبادات کا ذکر کیوں فرمایا؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- عبادات بمعنی الطاعات ہیں، اور طاعت کے معنی ہیں اِذْأمر کو بجالانا اور نواہی سے اجتناب، لہذا یہ پورے دین کو شامل ہو گئیں۔^(۲)

۲- عبادات ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اصل مقصود ہی انسان کی تخلق کا عبادات ہیں، لقوله تعالیٰ: ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“۔^(۳) بقیہ چیزیں مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود کا ذریعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ عبادات کے ذرائع اور لوازم میں سے ہیں اس لئے ضمناً وہ بھی اس میں آگئیں، کیونکہ ضابطہ ہے کہ: ”اِذَا ثَبَتَ الشَّيْءُ ثَبَتَ بِلَوَازِمِهِ“

اس جواب سے اس نظریہ کی تردید ہوگی کہ اسلام میں اصل مقصود اسلامی حکومت کا قیام ہے، عبادات وغیرہ اس مقصود کے لئے صرف بطور ذریعہ کے فرض کی گئی ہیں، سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کی بعض تحریروں سے اُن کا نظریہ یہی معلوم ہوتا ہے۔^(۴) اس حدیث سے اس نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔

(۱) الدبیاح ج: ۱ ص: ۱۶۲۔ (۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۸۶۔ (۳) الذریت آیت: ۵۶۔

(۴) اس کی تفصیل پیچھے ”باب بیان ارکان الاسلام و دعائمہ العظام“ کے تحت گزر چکی ہے۔

۱۴۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حِمَارٍ يُقَالُ لَهُ عُفَيْرٌ. قَالَ: فَقَالَ: يَا مُعَاذُ! تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا. قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَفَلَا أَبْشُرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا تَبْشُرُهُمْ فَيَتَكَلَّوْا“ (ص: ۲۴۴: سطر ۷۵: ۷۶)

قوله: ”عَلَى حِمَارٍ“ (ص: ۲۴۴: سطر ۵: ۶)

سوال:- پچھلی روایت میں مؤخرۃ الرّحل کا ذکر ہے، اور رّحل اونٹ پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ سواری اونٹ پر تھی جبکہ اس حدیث میں ”علی حمار“ ہے، یعنی حمار پر سواری تھی، یہ بظاہر تعارض ہے۔

جواب:- حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ اونٹنی پر سواری تھی بلکہ ”مؤخرۃ الرّحل“ کا ذکر ہے، اور مراد ”قدّر مؤخرۃ الرّحل“ ہے، جس سے فاصلہ کی قلت مقدار بتلانا مقصود ہے، اگرچہ سواری حمار پر ہی تھی۔^(۱)

قوله: ”فَيَتَكَلَّوْا“ (ص: ۲۴۴: سطر ۷۵: ۷۶)

وہ اس بشارت پر بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے اور عمل میں سست ہو جائیں گے۔

نہی حالت میں نون جمع متکلم گر گیا ہے، اس لئے ”فیتکلو“ ہوا۔

۱۴۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مُعَاذُ! أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ وَلَا يُشْرَكَ بِهِ شَيْءٌ، قَالَ: أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟ فَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ“ (ص: ۲۴۴: سطر ۹۵: ۹۷)

قوله: ”مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ“ (ص: ۲۴۴: سطر ۹: ۱۰)

(۱) وفي المفهم ج: ۱ ص: ۲۰۲، ۲۰۳، الرّحل للبعير كالسرج للفرس والاكاف للحمار ان كانت هاتان الروايتان قضية واحدة فقد تجوز بعض الرواة في تسمية الاكاف رحلاً، والله أعلم.

یہ مشہور مسئلہ ہے جو اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر عقل کی مطابقت اور اُصلح کی رعایت واجب ہے۔^(۱) گویا معتزلہ نے اللہ تعالیٰ پر عقل کو حاکم قرار دیا، اس حدیث سے بظاہر معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ یہاں ارشاد یہ ہے کہ حق العباد علی اللہ ان لا یعذبہم۔

جواب یہ ہے کہ واجب کے لئے موجب کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن وہ موجب عقل نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ ہی موجب ہے، یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جس طرح اپنے اوپر اور بھی کئی چیزوں کو واجب کر رکھا ہے، مثلاً خلاف وعدہ نہ کرنے کو واجب کر رکھا ہے، ہر جاندار کا رزق اپنے ذمہ لے رکھا ہے، ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“^(۲) اسی طرح ایسے لوگوں کو عذاب نہ دینا بھی اپنے اوپر واجب فرمایا ہے۔

۱۴۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قولہ) ... حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا قُعُودًا حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَعَنَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فِي نَفَرٍ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا فَأَبْطَأَ عَلَيْنَا، وَخَشِينَا أَنْ يُقْتَطَعَ دُونَنَا، وَفَزِعْنَا فَقُمْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَخَرَجْتُ أَبْتَغِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى أَتَيْتُ حَائِطًا لِلْأَنْصَارِ لِبَنِي النَّجَّارِ، فَدَرْتُ بِهِ هَلْ أَجِدُ لَهُ أَبًا، فَلَمْ أَجِدْ، فَإِذَا رِبْعٌ يَدْخُلُ فِي جَوْفِ حَائِطٍ مِنْ بَثْرِ خَارِجَةٍ (وَالرَّبِيعُ الْجَدُولُ) فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الشَّعْلُبُ، فَدَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: مَا شَأْنُكَ. قُلْتُ: كُنْتُ بَيْنَ أَظْهُرِنَا، فَقُمْتُ فَأَبْطَأَتْ عَلَيْنَا، فَخَشِينَا أَنْ تُقْتَطَعَ دُونَنَا، فَفَزِعْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَاتَيْتُ هَذَا الْحَائِطَ، فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الشَّعْلُبُ، وَهُوَ لِإِنْسَانٍ وَرَأَيْتُ، فَقَالَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ قَالَ: اذْهَبْ بِنَعْلَيْ هَاتَيْنِ. فَمَنْ لَقِيتَ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُسْتَقِيمًا

(۱) شرح العقائد مع شرحہ النبراس ص: ۲۰، ۲۱۔ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۰۳۔

(۲) ہود آیت: ۶۔

بِهَا قَلْبُهُ، فَبَشَّرُهُ بِالْجَنَّةِ. فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيَْتُ عُمَرُ. فَقَالَ: مَا هَاتَانِ النُّعْلَانِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَنِي بِهِمَا، مَنْ لَقِيَْتُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَقِيمًا بِهَا قَلْبُهُ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ. فَضَرَبَ عُمَرُ بِيَدِهِ بَيْنَ تَدْيِيٍّ، فَخَرَرْتُ لاسْتِيٍّ، فَقَالَ: ارْجِعْ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً، وَرَكِبْنِي عُمَرُ، فَإِذَا هُوَ عَلَى أَثَرِي، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قُلْتُ: لَقِيَْتُ عُمَرَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي بَعَثَنِي بِهِ، فَضَرَبَ بَيْنَ تَدْيِيٍّ ضَرْبَةً، خَرَرْتُ لاسْتِيٍّ. قَالَ: ارْجِعْ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عُمَرُ! مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَبْعَثْتَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِنَعْلَيْكَ، مَنْ لَقِيَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَقِيمًا بِهَا قَلْبُهُ، بَشَّرَهُ بِالْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَتَكَلَّمَ النَّاسُ عَلَيْهَا فَخَلَّهْمُ يَعْمَلُونَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَخَلَّهْمُ.”

(ص: ۴۴ سطر: ۱۰، ۱۱ و ص: ۴۵ سطر: ۲۱ تا ۷ و ص: ۴۶ سطر: ۲۱)

قوله: ”أَنْ يُقْتَطَعَ دُونُنَا“ یعنی دشمن آپ کو ہم سے جدا کر دیں۔ (ص: ۴۵ سطر: ۱) بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک آیت ”وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ“^(۱) نہیں اُتری تھی۔ اس حدیث سے ادب معلوم ہوا کہ ثلاثہ اور مریدین کو اپنے اساتذہ اور شیوخ سے وابستہ رہنا چاہئے اور اُن سے باخبر رہنا چاہئے (لیکن یہ بھی نہیں کہ ہر وقت ساتھ لگا رہے جس سے ان کو تکلیف ہو)۔

قوله: ”فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَرَعَ“ (ص: ۴۵ سطر: ۱) تحدیث بالنعمة کے طور پر بتلایا۔
قوله: ”حَائِطًا“

در اصل حائط، جدار (دیوار) کو کہتے ہیں، لیکن بُستان کو بھی حائط کہہ دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کی بھی صرف دیواریں ہوتی ہیں بغیر چھت کے۔^(۲)

قوله: ”لَبِنَى النَّجَّارِ“

(ص: ۴۵ سطر: ۲)

(۱) المائدة آیت: ۶۷۔

(۲) الدبیاج ج: ۱ ص: ۱۶۲ وفتح الملمہ ج: ۱ ص: ۵۹۰۔

لبنی التجار بدل ہے للأنصار سے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انھیال تھے۔
 قوله: ”هَلْ أَجِدُ لَهُ أَبًا“ (ص: ۴۵: ۲) أى قائلًا فى نفسى هل أجِدُ لَهُ أَبًا.
 تلاش کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو دروازہ نظر نہیں آیا، بظاہر اس کی دو
 وجہیں ہو سکتی ہیں:-

۱- پریشانی اور جلدی کے عالم میں تھے، ایسی حالت میں عموماً دیکھنے میں قصور
 ہو جاتا ہے۔^(۱)

۲- باغات کے دروازے معروف ہیئت کے نہیں ہوتے بلکہ دیوار یا جھاڑیوں وغیرہ
 کے درمیان خلا پیدا کر کے نباتات ہی کی کسی چیز سے دروازہ سا بنالیا جاتا ہے، اس انداز کے
 دروازے کا پتہ لگانا عموماً ذرا مشکل ہوتا ہے۔

قوله: ”الْجَدُولُ“ (ص: ۴۵: ۲) کھیت کو سیراب کرنے والی بڑی ٹالی۔

قوله: ”بِيرِ خَارِجَةٍ“ (ص: ۴۵: ۲)

اس میں تین احتمال ہیں:-

۱- بئرِ خَارِجَةٍ یہ صفت ہو بئر کی، یعنی ایسا کنواں جو باغ سے باہر تھا۔

۲- بئرِ خَارِجَةٍ کہ مفعول فیہ ہو، یعنی من بئر واقعۃ فی خَارِجَةٍ۔

۳- بئرِ خَارِجَةٍ کہ بئر مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ خَارِجَةٍ ہو اور خَارِجَةٍ ایک
 آدمی کا نام تھا، ممکن ہے کسی وجہ سے یہ کنواں اس کی طرف منسوب ہو۔^(۲)

قوله: ”الرَّبِيعُ الْجَدُولُ“ (ص: ۴۵: ۲)

یہ راوی کا ادراج ہے برائے تفسیر۔^(۳)

قوله: ”فَاحْتَفَزْتُ“ (ص: ۴۵: ۲)

پس میں سکر گیا، سمٹ گیا۔

قوله: ”فَقَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ؟“ (ص: ۴۵: ۳)

(۱) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۰۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۴۵ والدیاج ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

(۳) الدیاج ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

”قال“ کی ضمیر فاعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ لفظ ”ابوہریرہ“ سے پہلے مبتداء اور حرف استفہام محذوف ہے، یعنی ”أأنت أبوہریرہ؟“ اور پھر ہو سکتا ہے کہ یہ استفہام اس لئے ہو کہ اس وقت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کسی حائل کی وجہ سے پوری طرح نظر نہ آئے ہوں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ استفہام تعجب ہو کہ ابوہریرہ یہاں کیسے پہنچ گئے؟^(۱) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے جواب ”نعم“ سے پہلی صورت کی زیادہ تائید ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

قوله: ”كُنْتُ بَيْنَ أَظْهَرِنَا“ (ص: ۴۵: سطر ۳)

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے درمیان تھے۔

قوله: ”فَابْطَأْتُ عَلَيْنَا“ (ص: ۴۵: سطر ۳)

آپ نے ہمارے پاس آنے میں تاخیر فرمائی۔ دیکھو! حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیسے کلام کو لمبا کیا، بلاغت کی اصطلاح میں اسے ”تطويل الكلام مع المحبوب استلذاً“ کہتے ہیں۔^(۲) اس کی مثال تم مختصر المعانی میں یہ پڑھ چکے ہو: ”وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يُمُوسَىٰ ۖ قَالَ هِيَ عَصَايَ ۖ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ“^(۳)

قوله: ”وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ“ (ص: ۴۵: سطر ۴) یہ نوازش بطور علامت کے فرمائی گئی۔

قوله: ”يَشْهَدُ الخ“ (ص: ۴۵: سطر ۴) مراد پورا کلمہ ہے۔

یہاں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کئی اعزازات نصیب ہوئے۔

۱۔ سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ملاقات ہو گئی۔

۲۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنا قاصد بنایا۔

۳۔ قاصد اور ایچی بھی بشارت بالجنة کا بنایا۔

۴۔ اہمیت کی خاطر بہ طور علامت اور سند کے اپنے نعلین مبارکین عطا فرمائے۔

عہد رسالت میں چونکہ پڑھنے لکھنے کا رواج کم تھا، اس لئے اہم پیغام کے ساتھ کوئی نشانی دی جاتی تھی، جیسا کہ آج بھی جب غیر ملکی سفیر آتا ہے تو اپنی اسنادِ سفارت پیش کرتا ہے۔

(۱) مرقاة ج: ۱: ص: ۲۰۴۔

(۳) طہ آیت: ۷۷، ۱۸۔

(۲) مختصر المعانی، أحوال المسند الیہ ص: ۶۸۔

قوله: ”فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيَْتُ عُمَرَ“ (ص: ۴۵: سطر: ۵)

عمرؓ کو منصوب، مرفوع دونوں پڑھ سکتے ہیں، اگر منصوب ہو تو خبرِ کَانَ، اور اگر مرفوع ہو تو اسمِ کَانَ ہوگا۔

قوله: ”هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ص: ۴۵: سطر: ۵)

یہ ایک جملہ نہیں، بلکہ دو جملے ہیں، پہلا جملہ ”هَاتَيْنِ؟“ استفہامیہ ہے، اور تقدیر عبارت اس کی یہ ہے کہ: ”أَتَعْنِي هَاتَيْنِ؟“ اور دوسرا جملہ ”نَعْلَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ خبریہ ہے، اور اس کا مبتداء ”هُمَا“ محذوف ہے، اُی ”هُمَا نَعْلَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔^(۱)

قوله: ”بَيْنَ ثَدْيَيْ“ (ص: ۴۵: سطر: ۶) میرے سینے کے بیچوں بیچ۔

قوله: ”فَخَرَرْتُ لِاسْتَيْ“ (ص: ۴۵: سطر: ۶)

میں دُبر کے بل گر پڑا، دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوچا ہوگا کہ اس وقت تو ابوہریرہؓ کے ہاتھ میں نعلینِ مبارکین کا تاج ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایلچی ہیں، اب میری بات آسانی سے نہ مانے گا، اس لئے بہ ظاہر رعب ڈالنے کے لئے ہاتھ مارا۔

قوله: ”فَاجْهَشْتُ بُكَاءً“ (ص: ۴۵: سطر: ۶) میں رونی حال ہو کر چل پڑا۔

اجھاش اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے پاس فریاد لے کر جائے اور رونی حال ہو، مگر ابھی رو یا نہ ہو۔^(۲)

قوله: ”أَثَرِي“ (ص: ۴۵: سطر: ۶) اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:-

۱- اَثَرِي بكسرة الهمزة وسكون التاء.

۲- اَثَرِي بفتح الهمزة والتاء.^(۳)

قوله: ”مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!“

(ص: ۴۵: سطر: ۷، ص: ۴۶: سطر: ۱)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۴۵ واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۲۳ والدیباچ ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

(۲) معجم الوسیط ج: ۱ ص: ۱۲۳ والفاق فی غریب الحدیث ج: ۱ ص: ۲۴۹۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۴۵۔

اس میں یہ تعلیم ہے کہ کسی کی شکایت پر کوئی اقدام کرنے سے پہلے معاملہ کی تحقیق کر لینی چاہئے، اور جس کی شکایت کی گئی ہے اُسے اپنی صفائی کا موقع دینا چاہئے۔

قولہ: ”بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي“ (ص: ۳۶: سطر: ۱)

یہاں جار مجرور کا تعلق ”مَفْدِيّ“ محذوف سے ہے، یعنی ”أَنْتَ مَفْدِيّ بِأَبِي وَأُمِّي“^(۱)۔ اس کا لفظی ترجمہ یوں ہے: ”آپ کا فدیہ ادا کر دیا جائے میرے باپ اور ماں کے ذریعہ سے“، معنی یہ ہیں کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ میں نے جو کچھ کیا اس کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ ایک مصلحت پیش نظر ہے (جو آگے خود ہی بیان کر دی)۔

چند سوالات اور اُن کے جوابات

مذکورہ حدیث سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو کیوں مارا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد ایذا پہنچانا نہیں تھا، بلکہ آگے جانے سے روکنا تھا، اور وہ جانتے تھے کہ زبانی منع کرنے سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ باز نہیں آئیں گے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات پر ترجیح حاصل ہے، لیکن روکنا بھی ضروری تھا، کیونکہ ایک اور اہم مصلحت پیش نظر تھی، اس لئے ایسا کیا۔

نیز ظاہر یہ ہے کہ مسرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس قدر زور سے نہ مارا ہوگا کہ وہ گر پڑیں، لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے گر گئے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رعب بہت تھا۔

۲- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرما رہے ہیں کہ ”جاؤ“ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ”نہ جاؤ“ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی سے کیسے صادر ہوئی؟

(۱) وفي الديباج (ج: ۱ ص: ۱۶۳): ”بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي: أَفْدِيكَ أَوْ أَنْتَ مَفْدِيّ.“

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ تھوڑی دیر کے لئے مہلت حاصل کرنا تھا تا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی تجویز پیش کر سکیں۔

مزید برآں یہ کہ اس مسئلے میں آپؐ کی رائے وہی تھی جو معاذ بن جبلؓ کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے تھی۔ شاید اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام مسلمؒ نے حدیث معاذ بن جبلؓ کے واقعے کو پہلے ذکر فرمایا۔^(۱)

۳۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے بھی یہی تھی تو آپؐ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو نعلین مبارکین عطا فرما کر اعلان کرنے کے لئے کیوں بھیجا؟

اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱۔ چونکہ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نئی نئی خوشخبری ملی تھی، اور اُس وقت مسلمانوں کے دل ٹوٹے ہوئے اور آخرت کی فکر میں ڈوبے ہوئے تھے، ادھر فقر و فاقہ کی حالت تھی اور آئے دن دشمنوں سے جہاد کی نوبت آتی تھی، اُن کی تسلی کے لئے اپنی شانِ رحمت کے مطابق بشارت کا حکم دیا،^(۲) لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے پیش کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سابقہ رائے کی طرف رجوع فرمایا۔

۲۔ ناچیز کی فہم ناقص میں ایک جواب اور آتا ہے، وہ یہ کہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کے الفاظ پر غور کریں، یہاں بشارت کے لئے مَنْ وَجَدَتْ وِرَاءَ هَذَا الْحَائِطِ کی تخصیص ہے اور ابو ہریرہؓ پہلے ہی عرض کر چکے تھے کہ ”هَؤُلَاءِ النَّاسُ وِرَاءِي“ جن میں ابو بکرؓ و عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ شامل تھے، اور ظاہر ہے کہ وہ بھی عامۃ الناس نہیں بلکہ فقہاء تھے، منشاء نبویؐ کو اچھی طرح جاننے والے تھے، اگرچہ بشارت کے الفاظ میں عموم تھا لیکن حقیقت میں مراد ”هَؤُلَاءِ النَّاسُ“ تھے، جب اُن کو خیر ہوگئی تو مقصود حاصل ہو گیا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تجویز سے اتفاق کر کے اپنی اصل رائے پر عمل فرمایا۔

(ص: ۳۶: ۱)

قوله: ”فَإِنِّي أَخْشِي“

اس سے ادب معلوم ہوا کہ بڑے کا حکم اگر کسی مصلحت کے خلاف محسوس ہو تو ادب

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۶۳ و مرقاة ج: ۱ ص: ۲۰۵۔

(۲) مرقاة ج: ۱ ص: ۲۰۶۔

کے ساتھ خیر خواہانہ مشورہ دے دینا چاہئے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اپنے مشورہ پر اصرار اور ضد کرنا ادب کے خلاف ہے، جب بڑا دلائل سننے کے بعد کوئی فیصلہ کر دے جو تمہاری رائے کے خلاف ہو تو اُس وقت ادب یہ ہے کہ سر تسلیم خم کر دیا جائے۔

قوله: ”فَخَلَّيْهِمْ يَعْمَلُونَ.... الخ“ (ص: ۳۶: سطر: ۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مشورے کو قبول فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”فَخَلَّيْهِمْ“ اور حضرت عمرؓ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ کیا تھا، اُس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، ان دو وجوہ سے اُن تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس واقعے کی بناء پر پڑتے تھے، اگرچہ ہم نے پیچھے ہر اعتراض کا الگ الگ جواب بھی دے دیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”فَخَلَّيْهِمْ“ کی بناء پر آج بھی خطباء کے لئے یہی حکم ہے کہ عوام کو ایسی احادیث یا تو سنائیں نہیں یا اگر سنائیں تو توجیہات اور ضروری قیود و شرائط بھی بیان کر دیں تاکہ لوگ عمل میں سست نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ فرمایا اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مبتدی اور انتہی طلبہ میں نسبت تقریباً وہی ہوتی ہے، جو اُستاد اور شاگرد میں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی انتہی طالب علم، مبتدی طالب علم کو کچھ تادیب کرے (جبکہ مبتدی اُسے اُستاد کا درجہ دیتا ہو) تو اُسے بُرا نہیں سمجھا جاتا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ میں بھی یہی نسبت تھی، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے وطن یمن سے کھڑے آئے تھے، اور صغارِ صحابہؓ میں شمار ہوتے تھے، جبکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شمار کبار صحابہؓ میں ہے۔

۱۴۷- ”حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ... (الی قولہ)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ:

حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ رَدِيْفُهُ عَلَى الرَّحْلِ، قَالَ: يَا مُعَاذُ!.... (الی قولہ)... فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتِمًا.“

(ص: ۳۶: سطر: ۲۴)

قوله: ”يَا مُعَاذُ!“ (ص: ۳۶: سطر: ۲)

امام مسلمؒ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ یہاں دوبارہ بیان فرمایا، حالانکہ امام مسلمؒ کی صنیع یہ ہے کہ وہ ایک ہی مضمون کی روایات ایک ہی جگہ پر جمع فرماتے ہیں، لیکن یہاں ایسا نہیں کیا، جس سے شاید بطور تاکید کے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کی رائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق تھی، لہذا ان کا یہ اقدام نافرمانی نہیں۔
 قولہ: ”فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتِمًا“ (ص: ۴۶: سطر: ۴) ای اجتناباً عن الاثم،
 یعنی کتمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے۔

جن صحابہؓ کو اس حدیث میں موجود بشارت کا علم تھا، تقریباً تمام صحابہؓ نے اپنی موت
 کے وقت ہی یہ حدیث سنائی، پہلے نہیں سنائی۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اس کا ایک نکتہ یہ لکھا ہے کہ موت
 سے ذرا پہلے یہ حدیث سنانے کا ایک مقصد یہ ہے کہ اُس وقت زندگی کا آخری کلمہ ”لا الہ الا
 اللہ“ ہو جائے، چنانچہ ایک واقعہ ابوحاتم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام ابو زرعہؒ کی وفات کے
 وقت اُن کو کلمہ طیبہ کی تلقین کے لئے اُن کے تلامذہ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ آپس میں حضرت
 معاذ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کا ذکر کیا، ابو زرعہؒ نے یہ بات سنی تو سند بیان کر کے حضرت
 معاذؒ کی روایت کردہ وہ حدیث سنائی کہ: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان اخر
 كلامه لا اله الا الله“ حدیث کا اتنا ہی حصہ سنانے پائے تھے کہ رُوح پرواز کر گئی۔“ (۲) ”دخل
 الجنة“ شاید فرشتوں نے کہا ہوگا۔

۱۴۸ - ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، قَالَ نَا سُلَيْمَانُ يَعْنِي ابْنَ الْمُغِيرَةَ قَالَ:
 ثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ عِتْبَانَ بْنِ
 مَالِكٍ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ. فَلَقِيْتُ عِتْبَانَ. فَقُلْتُ: حَدِيثُ بَلْعَنِي عَنْكَ.
 قَالَ: أَصَابَنِي فِي بَصَرِي بَعْضُ الشَّيْءِ، فَبَعَثْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تَأْتِيَنِي تُصَلِّيَ فِي مَنْزِلِي، فَاتَّخِذْهُ مُصَلِّيً. فَاتَى النَّبِيُّ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَدَخَلَ وَهُوَ يُصَلِّي فِي مَنْزِلِي
 وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ أَسْنَدُوا عَظَمَ ذَلِكَ وَكَبَرَهُ إِلَى مَالِكِ بْنِ
 دُحْشَمٍ. قَالَ: وَدُّوا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ، وَوَدُّوا أَنَّهُ أَصَابَهُ شَرٌّ، فَقَضَى رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ. وَقَالَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّنِي

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۹۸، ۵۹۹۔

(۲) الجرح والتعديل ج: ۱ ص: ۳۳۵ وشعب الایمان للبیہقی ج: ۶ ص: ۵۳۶، رقم الحديث: ۹۲۳۷۔

رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالُوا: إِنَّهُ يَقُولُ ذَلِكَ، وَمَا هُوَ فِي قَلْبِهِ. قَالَ: لَا يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ. قَالَ أَنَسٌ: فَأَعَجَبَنِي هَذَا الْحَدِيثُ، فَقُلْتُ لِابْنِي اكْتُبْهُ. فَكَتَبَهُ “

(ص: ۴۶: سطر ۷۳-۷۴)

(ص: ۴۶: سطر ۴۰)

قوله: ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ“

اس حدیث میں ”طائف الاساذ“ کے قبیل سے دو اہم باتیں ہیں: (۱)

۱- اس کی سند میں تین صحابی ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، حضرت انس بن

مالک حضرت محمود بن الربیع سے اور وہ حضرت عتبہ بن مسعود رضی اللہ عنہم۔

۲- یہ ”روایت الاکابر عن الأصاغر“ کے قبیل سے ہے، کیونکہ حضرت انس بن مالک،

حضرت محمود بن الربیع سے عمر، علم اور مرتبہ میں بڑے ہیں۔ حضرت محمود رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت بچے تھے، جبکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر اُس وقت تقریباً

بیس سال تھی، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلسل دس سال تک خدمت کا شرف بھی ان کو

حاصل ہے، ایسے امور علم الحدیث کی اصطلاح میں ”طائف الاساذ“ کہلاتے ہیں۔

قوله: ”قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ“

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کم عمر تھے، پھر کہیں باہر چلے گئے،

اب کافی عرصے بعد مدینہ آئے۔

قوله: ”أَصَابَنِي فِي بَصْرَى“

اگلی روایت میں آ رہا ہے کہ: ”أَنَّهُ عَمِيَ“ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، جن کے

مجموعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا، اُس وقت

پورے عمی نہ تھے، البتہ نگاہ میں کوئی عیب پیدا ہو چکا تھا، لیکن جب یہ روایت سنائی تو اُس وقت

اعمی ہو چکے تھے۔

قوله: ”تُصَلِّيَ فِي مَنْزِلِي“

حضرت عتبہ بن مالک رضی اللہ عنہ گھر میں مصلیٰ بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی کہ آپ گھر میں تشریف لا کر ایک مرتبہ نماز پڑھ لیں (تاکہ

آپ کے انوار و برکات نصیب ہو جائیں) اور پھر اس جگہ کو نماز کے لئے مقرر کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخواست منظور فرمائی اور اُن کے گھر تشریف لے گئے۔ اس فعل سے دو آداب معلوم ہوئے:

۱- گھر کے اندر نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر کر لینا مستحب ہے۔

۲- اگر کہیں مصلیٰ بنایا جائے تو افتتاح کے لئے تبرکاً کسی بزرگ کو بلا لینا مناسب ہے۔

قولہ: ”وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ“ (ص: ۳۶: سطر ۶)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ نفلی نماز پڑھ رہے تھے۔^(۱)

قولہ: ”ثُمَّ أَسْنَدُوا عَظْمَ ذَلِكَ وَكِبْرَةً“ (ص: ۳۶: سطر ۶)

تَجْبِر، بالكسر اور بالضم دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، والكسر أشهر وأرجح، (نووی)۔^(۲) اور باء دونوں صورتوں میں ساکن ہے۔

عظم اور تَجْبِر دونوں ہم معنی ہیں، لفظی معنی ہوئے کہ گفتگو کے اکثر حصہ کو مالک بن دشمن سے ملا دیا، یعنی اکثر باتیں اُس کے متعلق ہونے لگیں۔

قولہ: ”قَالَ: وَذُؤَا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ“ (ص: ۳۶: سطر ۶)

قائل عتب بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: ”أَيُّ شَهْدٍ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَيَدْخُلُ النَّارَ أَوْ

تَطْعَمَهُ“

سوال:- بظاہر اس بشارت کے اندر منافقین بھی شامل نظر آتے ہیں، حالانکہ قرآن و

سنت کی دوسری نصوص میں ان کے کفر کی صراحت ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار کر دیا ہے، صحیح مسلم ہی میں کتاب

الصلوة، باب الرخصة في التخلف عن الجماعة لعذر (ج: ۱ ص: ۲۳۳) میں یہ واقعہ تفصیل سے

آیا ہے، اُس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مالک بن دشمن کے بارے میں یہ منقول

ہے کہ: ”أَلَا تَرَاهُ قَدْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يُرِيدُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ.“ اور حدیث کے آخر میں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں منقول ہے کہ: ”فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

(۱) کیونکہ اگر فرض نماز ہوتی تو بقیہ صحابہؓ بھی جماعت میں شریک ہو جاتے اور آپس میں باتیں نہ کرتے۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۶۔

یتغیٰ بذلك وَجْهَ اللَّهِ۔“ اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن خثم رضی اللہ عنہ کے مؤمن صادق ہونے کی شہادت دی، اور اُن سے نفاق کی نفی کی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عذاب النار منشیٰ ہونے کے لئے شہادتین کا صدقِ قلب سے ہونا ضروری ہے، اعتقاد کے بغیر اقرار باللسان کافی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ صرف صدقِ دل سے شہادتین پڑھ لینے سے دخولِ نار کی نفی کیسے ہوگئی؟ کیا اعمالِ صالحہ، فرائض و واجبات کے ترک اور معاصی کے ارتکاب کے باوجود بھی دخولِ نار سے نجات کا وعدہ ہے؟ تو اس کے جوابات وہی ہیں جو پیچھے اس طرح کی احادیث کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔

۱۴۹- ”حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ الْعُبَيْدِيُّ ... (الِی قولہ) ... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عِثْبَانُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ عَمِيَ. فَأُرْسِلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: تَعَالَ فُحْطَ لِي مَسْجِدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَجَاءَ قَوْمُهُ، وَتَغَيَّبَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ.“ (ص: ۴۷: سطر ۲۱)

قولہ: ”مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ“ (ص: ۴۷: سطر ۲)

صحیح مسلم کی روایات میں یہاں یہ نام دو طرح آیا ہے: ۱- دُخَيْشِم، ۲- دُخُشْم۔ اور صحیح مسلم ہی کی کتاب الصلوٰۃ میں جہاں یہ واقعہ آیا ہے وہاں میم کے بجائے دونوں جگہ نون ہے، یعنی دُخَيْشِن اور دُخُشْن۔^(۱)

باب الدلیل علیٰ أَنَّ مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا الخ

۱۵۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ ... (الِی قولہ) ... عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا.“ (ص: ۴۷: سطر ۲۲)

قولہ: ”مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا“ (ص: ۴۷: سطر ۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایمان کی لذت اُس شخص کو نصیب ہوگی جس کے اندر

”صفتِ رضا“ ہو کہ وہ اللہ رب العزت کے رب ہونے پر قانع اور راضی ہو، کسی اور کو اپنا رب بنانے یا ماننے کے لئے تیار نہ ہو، کسی اور کی ربوبیت کا طلب گار اور منتظر نہ ہو۔ اپنے رب کی نعمتوں پر شاکر اور اس کی دی ہوئی تکلیفوں پر صابر، اور اُس کی قدر و قضاء پر راضی ہو۔

مقامِ رضا مقررین کے اعلیٰ مقامات میں سے ہے، اور جس علم سے یہ مقام حاصل ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ و جمالیہ و جلالیہ کا علم ہے، اور یہی علم انسان میں صفتِ تسلیم و تفویض پیدا کرتا ہے، البتہ ان دونوں اور رضا میں فرق یہ ہے کہ تسلیم و تفویض اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے نافذ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں اور رضا فیصلہ (قضاء) کے نافذ ہونے کے بعد^(۱)

”وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا“ کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کو مکمل ضابطہ حیات سمجھتا ہو، زندگی کے ہر شعبے کی رہنمائی کے لئے اسلام ہی کو کافی سمجھتا ہو، اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین و مذہب کی حاجت نہ سمجھتا ہو۔ اور ”بِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا“ کا مطلب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے پر قانع ہو، دین پر عمل کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور رسول کی تعلیمات کا طلب گار نہ ہو۔

باب بیان عدد شعب الایمان الخ

۱۵۱- ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ .“

(ص: ۴۷ سطر: ۵۰)

قوله: ”الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً“

بِضْعٌ بکسر الباء وقيل بالفتح، یہ تین سے نو تک کے عدد کے لئے استعمال ہوتا ہے، قاموس^(۲) میں کچھ اور اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بِضْعُ سِتِّ کا عدد ہے، اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کی بعض روایات میں ”سبع وسبعون“ آیا ہے۔

اس روایت میں بضع وسبعون کا ذکر ہے، جبکہ اگلی روایت میں بضع وستون کا ذکر ہے، اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں:-

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۰۶۔

(۲) القاموس المحيط ج: ۳ ص: ۱۰۹۔

۱۔ اگلی روایت میں راوی کو شک ہے، جبکہ پہلی روایت میں بضع وسبعون جزم کے ساتھ ہے، لہذا ترجیح پہلی روایت کو ہوگی۔

۲- عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

۳- ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع میں بضع وستون کا علم دیا گیا ہو، اور بعد میں بضع وسبعون کا علم دے دیا گیا ہو۔^(۱)

قوله: "وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ"
(ص: ٢٤: سطر ٥)

حیاء کا ذکر بطورِ خاص اس کی اہمیت بیان کرنے کے لئے ہے، اس میں تنوین، تعظیم کے لئے ہے، اٰی الحیاء شعبۂ عظیمۃ من الایمان۔

١٥٢- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.“ (ص: ٢٤ سطر: ٥، ٦)

قوله: "فَافْضَلْهَا قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (ص: ٣٤: سطر: ٦)

معلوم ہوا کہ ایمان بسیط ہے، یعنی ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے، اور اقرار باللسان اس پر مفرع ہونے والا ایک شعبہ ہے نہ کہ اُس کا جزو ماہیت۔

قوله: "وَأَذْنَاهَا إِمَامَةٌ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ" (ص: ٣٤ سطر ٦)

الأذى ہر تکلیف دینے والی چیز کو کہا جاتا ہے، جس میں کائنات، پتھر، گندگی سب شامل ہیں۔
 اعطاة الأذى اگرچہ ادنیٰ شعبہ ہے، لیکن دوسری طاعات جو شعبہ ہائے ایمان میں داخل نہیں ان
 کے مقابلے میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ شعبہ ایمان ہے۔

ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟

یہاں تین شعبوں کا ذکر ہو گیا، باقی شعبے کون کون سے ہیں؟ یہ معلوم اور متعین کرنے کے لئے متعدد حضرات محدثین نے کوشش فرمائی، مثلاً امام حافظ ابو حاتم بن حبانؒ نے اپنی

(۱) ان تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۵۲، ۵۱ و عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۲۵

وشرح النووي ج: ١ ص: ٢٤٤ والكنز المتواري ج: ١ ص: ١٢٥.

کتاب ”وصف الایمان وشعبۃ“ میں، اور امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب ”شعب الایمان“ (۱) میں ان کو اپنے اپنے فہم کے مطابق جمع فرمایا ہے۔ حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا رسالہ ”فروع الایمان“ بھی اسی موضوع پر ہے، جس میں ہر شعبے کی تفصیل متعلقہ احادیث کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اور کل شعبے سنتر بیان فرمائے ہیں۔ (۲) ہر محدث نے اپنے فہم کے مطابق شعب الایمان کی فہرست مرتب کی جو ایک دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ حتمی اور یقینی طور پر سب شعب ایمان کو معین کرنا مشکل ہے، البتہ امام ابو حاتم بن حبانؒ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ دل کو لگتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مدت تک تتبع کیا اور تمام ”طاعات“ کی فہرست تیار کی تو وہ اس تعداد سے بہت زیادہ تھیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”من الایمان“ قرار دیا ہے تو وہ ”بضع وسبعون“ سے کم نکلیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ”من الایمان“ شمار فرمایا ہے تو وہ بھی ”بضع وسبعون“ سے کم نکلیں، پھر میں نے دونوں کو جمع کیا اور مکرات کو حذف کیا تو وہ سنتر سے کچھ اوپر تھیں۔

اماطة الاذی سنت ہے، اور سنت بھی ایسی جو ایمان کے شعبوں میں سے ہے۔ ہمارے مدرسوں میں یہ سنت مردہ ہو رہی ہے، اس کی فکر کرنی چاہئے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی مغفرت صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اُس نے راستہ میں لٹکی ہوئی شاخ کو جس سے راگیروں کو تکلیف ہوتی تھی کاٹ دیا اور اُسے راستے سے ہٹا دیا تھا۔ (۳)

قوله: ”وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ“ (ص: ۴۷: سطر ۶)

مشہور سوال ہے کہ حیاء جس کو شرم کہتے ہیں یہ تو جبلی اور خلقی ہوتی ہے کسی میں کم اور کسی میں زیادہ، اور جو چیز جبلی ہو وہ غیر اختیاری ہوتی ہے، اور شعب ایمان کا انسان کو مکلف کیا گیا ہے، حالانکہ حیاء غیر اختیاری ہے، تو اس کا انسان کو کیسے مکلف بنایا گیا؟ جبکہ قرآن کریم

(۱) یہ کتاب ۹ جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں مصنف علام نے شعب ایمان سے متعلق احادیث ان کے مکمل اسناد اور متون کے ساتھ جمع فرمائی ہیں۔

(۲) ان کے علاوہ علامہ قزوینیؒ کی کتاب ”مختصر شعب الایمان“، اور علامہ قسریؒ کی کتاب ”شعب الایمان“ اور مولانا محمد ادریس مظاہریؒ کی کتاب ”اجزاء الایمان“ بھی اسی موضوع پر ہیں۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل ج: ۱۳ ص: ۲۴۰، رقم الحديث: ۷۸۴۷، مسند أبي هريرة.

میں ارشاد ہے: ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“^(۱)۔

جواب:- حیاء کی دو قسمیں ہیں، ۱- حیاء شرعی، ۲- حیاء طبعی یا عرفی (لغوی)۔

یہاں حدیث میں حیاء شرعی مراد ہے، حیاء عرفی و طبعی مراد نہیں۔^(۲)

حیاء طبعی، عرفی (لغوی) کی تعریف:- جو عمل^(۳) عرفاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا، بہ سبب خوفِ ملامت کے اگرچہ وہ عمل شرعاً قابلِ ملامت نہ ہو بلکہ مطلوب ہو جیسے لوگوں کی ملامت کے خوف سے ڈاڑھی رکھنے کی ہمت نہ ہونا۔

حیاء شرعی کی تعریف:- بندہ ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیاء شرعی کی تعریف یہ کی جائے کہ جو عمل شرعاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا بہ سبب خوفِ ملامت عند اللہ کے، اگرچہ وہ عمل عرفاً قابلِ ملامت نہ ہو، مثلاً مغربی معاشرے میں ڈاڑھی منڈوانے کی ہمت نہ ہونا۔ (رفیع) حیاء شرعی کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ: ”خُلُقٌ يَبْعَثُ الْإِنْسَانَ عَلَى اجْتِنَابِ الْقَبِيحِ“^(۴) یعنی وہ خُلُق جو انسان کو قبیح شرعی کے ارتکاب سے بچنے پر آمادہ کرے۔ لیکن یہ تعریف تقویٰ پر بھی صادق آتی ہے لہذا یہ تعریف مانع نہیں ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ نے حیاء کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اپنی کوتاہیوں کے استحضار سے قلب میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ ”حیاء“ ہے۔ جب یہ حیاء پیدا ہوتی ہے تو آدمی اپنے گناہوں پر استغفار اور توبہ کرتا ہے اور آئندہ گناہوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔

حیاء شرعی کے بارے میں ایک شاعر نے خوب کہا ہے، نعت کا شعر ہے کہ:

”اُن کی سنت پہ چل کر نہ شرمائوں میں

اے خدا مجھ کو ایسی حیاء چاہئے“

۱۵۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الْإِسْنَادُ) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ

(۱) البقرة آیت: ۲۸۶۔

(۲) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۲۹ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۱۸۔

(۳) لسان العرب ج: ۳ ص: ۴۲۹ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۱۲۔

(۴) فتح الباری ج: ۱ ص: ۵۲ وشرح السيوطی علی سنن النسائی ج: ۸ ص: ۱۱۱، وسبل السلام

ج: ۴ ص: ۲۰۶ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۱۲۔

، سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ. فَقَالَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ.

(ص: ۴۷: سطر: ۷، ۸)

قوله: ”يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ“

فسی سبب کے معنی میں ہے، یعنی وہ اپنے بھائی کو حیا کی وجہ سے نصیحت کر رہا تھا کہ اتنی زیادہ حیا نہ کرو کہ جس سے تمہارے اپنے بعض حقوق بھی تلف ہو جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تفسیر فرمائی کہ حیا تو ایمان میں سے ہے، لہذا حیا سے منع نہ کرو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تنبیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کو تم نے حیا سمجھا ہے وہ حیا نہیں، یعنی حیا شرعی نہیں (بلکہ حیا عرفی یا لغوی یا طبعی ہے)، اور حیا شرعی تو ایمان کا شعبہ ہے اور مطلوب ہے اس سے منع نہیں کرنا چاہئے۔

۱۰۵ - ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عِمْرَانُ بْنُ حَصِينٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ أَنْ مِنْهُ وَقَارًا وَمِنْهُ سَكِينَةٌ. فَقَالَ عِمْرَانُ: أَحَدَّثَكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُحَدِّثُنِي عَنْ صُحُفِكَ.“

(ص: ۳۸: سطر: ۳۵، ۳۶)

(ص: ۳۸: سطر: ۲)

قوله: ”فِي الْحِكْمَةِ“

یعنی فلسفہ کی کتابوں میں یہ بات لکھی ہے کہ حیا سے وقار پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جب حیا ہوتی ہے تو آدمی دوسروں کی توقیر کرتا ہے، جب یہ دوسروں کی توقیر کرتا ہے تو دوسرے اس کی توقیر کرتے ہیں، جس سے آدمی میں وقار پیدا ہوتا ہے۔

(ص: ۳۸: سطر: ۲)

قوله: ”وَمِنْهُ سَكِينَةٌ“

”سکینہ“ ایسی حرکات سے رکنا جو مروّت کے لائق نہیں، حیا اُن سے اجتناب کا سبب بنتی ہے۔ (۱) بشیر کی اس بات سے حدیث کی تائید ہوتی ہے، لیکن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و ادب کا تقاضا یہ نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تائید فلسفہ کی کتابوں سے کی جائے، کیونکہ احادیث فلسفہ

کی تائید کی محتاج نہیں۔ ہاں! اگر اس کے برعکس ہوتا یعنی فلسفہ کی تائید احادیث سے ہوتی تو پھر مضائقہ نہیں تھا، کیونکہ فلسفہ محتاج ہے نہ کہ احادیث۔

اگلی حدیث میں ناراضگی کی دوسری وجہ بھی آرہی ہے اور بڑی وجہ وہی ہے۔

حضرت عمرانؓ کے اس فعل سے ایک ادب معلوم ہوا کہ کسی اُستاد یا بزرگ کے سامنے کسی دوسرے اُستاد یا شیخ کی بات نقل نہ کرنی چاہئے کہ حضرت آپ صحیح فرما رہے ہیں، اس لئے کہ ہمارے فلاں اُستاد یا شیخ نے بھی اسی طرح کہا تھا، اس سے دل شکنی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اُستاد یا شیخ سمجھیں گے کہ اُس نے میری بات کو کافی نہیں سمجھا۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ“ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ یہ حیاء اعمالِ صالحہ کرنے سے رُکاوٹ بن جاتی ہے، مثلاً بعض لوگوں کو ڈاڑھی رکھنے میں شرم محسوس ہوتی ہے، اسی طرح کسی کو دعوت الی الخیر دیتے ہوئے یا وعظ و تقریر کرتے ہوئے رُکاوٹ، ہچکچاہٹ اور شرم آتی ہے، تو بظاہر یہ حیاء خیر کے بجائے شر لاتی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حیاء صرف خیر لانے کا ذریعہ نہیں بنتی بلکہ بعض مرتبہ شر بھی لاتی ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ جو حیاء خیر ہی لاتی ہے اُس سے مراد حیاء شرعی ہے، نہ کہ عرفی و طبعی^(۱)، اور حیاء کی جو مثال آپ نے دی ہے وہ حیاء شرعی نہیں، بلکہ عرفی و طبعی ہے۔

۱۵۶- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ، قَالَ نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ (وَهُوَ ابْنُ سُوَيْدٍ) أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ حَدَّثَ؛ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ فِي رَهْطٍ مِنَّا، وَفِينَا بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ، فَحَدَّثَنَا عِمْرَانُ يَوْمَئِذٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ. قَالَ: أَوْ قَالَ: الْحَيَاءُ كُلُّهُ خَيْرٌ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّا لَنَجِدُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَوْ الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ سَكِينَةٌ وَوَقَارًا لِلَّهِ، وَمِنْهُ ضَعْفٌ. قَالَ: فَغَضِبَ عِمْرَانُ حَتَّى احْمَرَّتَا عَيْنَاهُ. وَقَالَ: أَلَا أُرَانِي أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُعَارِضُ فِيهِ. قَالَ: فَأَعَادَ عِمْرَانُ الْحَدِيثَ. قَالَ: فَأَعَادَ بُشَيْرٌ، فَغَضِبَ عِمْرَانُ. قَالَ فَمَا زِلْنَا نَقُولُ فِيهِ: إِنَّهُ مِنَّا يَا أَبَا نُجَيْدٍ إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ.“

(ص: ۲۸، سطر: ۶۵۳)

قولہ: ”رَهْطٌ“

(ص: ۴۸: سطر: ۳)

وہ جماعت جو دس سے کم ہو، اور ان میں کوئی عورت نہ ہو، سب کے سب مرد ہوں۔^(۱)

قولہ: ”وَمِنْهُ ضَعْفٌ“

(ص: ۴۸: سطر: ۴)

اور ضعف ظاہری اعتبار سے نقص ہے، حالانکہ حدیث میں ہے کہ حیاء کُل کی کُل خیر ہے۔^(۲) حضرت عمران بن حصینؓ کے ناراض ہونے کی یہ دوسری وجہ تھی، کیونکہ بُشیر کی نیت اگرچہ غلط نہ ہو کیونکہ شرعاً قابلِ ملامت عمل کرنے سے ہمت کا ٹوٹ جانا حیاء ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک نقص ہے مگر یہ نقص محمود ہے مذموم نہیں، لہذا بُشیر کی بات نفس الامر میں تو غلط نہ تھی لیکن بات کا انداز ادب کے خلاف تھا، جو حدیث سے معارضہ کا تاثر دے رہا تھا۔

• حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی اس تنبیہ سے معلوم ہوا کہ حدیث کے متعلق اس طرح بات کرنا بھی کہ ظاہراً معارضہ محسوس ہو، ادب کے خلاف ہے۔

سوال:- حیاء کس طرح پیدا ہوتی ہے؟

جواب:- کچھ لوگوں میں حیاء جبلی و خلقی یعنی پیدائشی ہوتی ہے، اُس وقت تو صرف حیاء کا اِمالہ کیا جائے گا کہ حیاء لغوی کو حیاء شرعی کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، یعنی اُس کے استعمال کا رُخ بدل دیا جائے گا، اور یہ اِمالہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت و تربیت میں رہنے سے ہوگا۔ بعض لوگوں میں حیاء جبلی (طبعی) نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے، اُن کو زیادہ مجاہدہ کرنا ہوگا، ایک حیاء پیدا کرنے کا، اور دوسرا حیاء کے اِمالہ کا، اور یہ مجاہدہ بزرگوں کی صحبت میں رہ کر ہی ہوگا۔

قولہ: ”اِحْمَرَّتَا عَيْنَاهُ“

(ص: ۴۸: سطر: ۵)

فاعل جب اسمِ ظاہر ہو تو فعل کا صیغہ واحد ہوتا ہے، خواہ فاعل مفرد ہو، تثنیہ ہو یا جمع ہو، لیکن یہاں ”اِحْمَرَّتَا“ فعل تثنیہ ہے جو اس قاعدہ مشہورہ کے خلاف ہے، مگر لغتِ قلیلہ کے مطابق ”اِکْلُونِی الْبِرَاعِیْثُ“^(۳) کے قبیل سے ہے اور جائز ہے۔

(۱) مشارق الأنوار ج: ۱ ص: ۳۷۵۔

(۲) لہذا حدیث اور حکماء کے اس قول کے درمیان معارضہ پایا گیا، اور حدیث کے معارضہ میں حکماء کی بات پیش کرنا خلاف ادب ہے۔

(۳) اسی طرح قرآن مجید کی آیت: ”وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...“ (الانبیاء: ۳) بھی اسی قبیل سے ہے، (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: اعراب القرآن ج: ۱ ص: ۲۸۳)۔

باب جامع أوصاف الإسلام

۱۵۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... ح وَحَدَّثَنَا أَبُو

كَرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، كُلُّهُمْ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيِّ؛ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ (وَفِي حَدِيثِ أَبِي أُسَامَةَ غَيْرُكَ) قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقِمَّ.“

(ص: ۳۸، ۷: ۸)

قوله: ”قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ“ (ص: ۳۸، ۷: ۸) زبان سے ایمان بالقلب کا اقرار کرو۔

قوله: ”ثُمَّ اسْتَقِمَّ“ (ص: ۳۸، ۷: ۸)

استقامت یہ ضد ہے ”ٹیزھے پن“ کی، یعنی سیدھے رہو، یعنی اَوامرو نواہی کی پوری پوری پابندی کرو، ظاہری اور باطنی گناہوں سے بچو، ہر ایک کے حقوق ادا کرو، حقوق العباد بھی اور حقوق اللہ بھی، چنانچہ مقام استقامت دین کا اعلیٰ ترین مقام ہے، لیکن یہ مقام مشکل ترین بھی ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا: ”شَيْتَانِي هُوَ“^(۱) مجھے سورہ ہود نے بوڑھا کر دیا۔ کیونکہ اس سورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ: ”فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ“^(۲) اسی مشکل کی وجہ سے سورہ فاتحہ میں یہ دُعائی گئی کہ: ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ جو نماز کی ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے۔

علمائے کرام نے فرمایا کہ صراطِ مستقیم پلِ صراط کا نمونہ ہے، جو صراطِ مستقیم پر ٹھیک طریقے سے گزر گئے وہ پلِ صراط پر بھی آسانی سے گزر جائیں گے۔ صوفیاء کرام کا مقولہ ہے کہ: ”الاستقامة فوق الف كرامة“ دلیل یہ ہے کہ کرامت ولی کا فعل نہیں ہوتا اور اُس کے اپنے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ محض من جانب اللہ ہوتی ہے، چنانچہ کرامت کے ظہور سے نہ اللہ کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے، نہ درجات میں، نہ ثواب میں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک انعام ہے، بخلاف استقامت کے کہ آدمی جتنا استقامت میں بڑھے گا اتنا ہی قرب بڑھتا جائے

(۱) سنن سعید بن منصور ج: ۵ ص: ۳۷۰، رقم الحديث: ۱۱۰۹ ومسنند أبي يعلى ج: ۲ ص: ۱۸۳، رقم

الحديث: ۸۸۰ وسنن الترمذی، باب ومن سورة الواقعة، رقم الحديث: ۳۲۹۷۔

(۲) ہود آیت: ۱۱۳۔

گا۔ استقامت مطلوب ہے، کرامت مطلوب نہیں۔ بعض لوگ اولیاء میں کرامت ڈھونڈتے ہیں بجائے استقامت کے، یہ معیار صحیح نہیں، معیار ولایت اتباع سنت ہے اور سنت ہی صراطِ مستقیم ہے، اور سنت کا کامل اتباع استقامت ہے، اسی کی کوشش کرنی چاہئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو استقامت نصیب فرمائے، آمین۔

باب تفاضل الإسلام وأیُّ أموره أفضل

۱۵۹- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الْی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو؛ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تَطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۰، ۹) قوله: ”أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۰)

اسلام کے دو معنی اصطلاحی ہیں، ۱۔ اعمالِ ظاہرہ، جیسا کہ کتاب کے شروع میں حدیث جبریل میں بیان فرمایا گیا۔ ۲۔ پورا دین اسلام۔

اس دوسرے معنی میں پورا دین داخل ہے خواہ عقائد ہوں یا اعمالِ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ”وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ“، ^(۱) ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“، ^(۲) ”أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“، ^(۳)

ای الإسلام خیر؟ کا مطلب یہ ہے کہ: ای اعمال الإسلام خیر؟ یعنی دین اسلام کے اعمال میں سے کون سا عمل بہتر ہے؟

قوله: ”تَطْعِمُ الطَّعَامَ“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۰)

یہاں ”أَنْ“ ”مقدر ہے: ای أَنْ تَطْعِمَ (کما فی حاشیة البخاری ج: ۱ ص: ۶) اطعام میں یہاں اطلاق ہے یعنی خواہ امیر کو ہو یا غریب کو، رشتہ دار کو ہو یا اجنبی کو، خواہ بلا کر کھلایا جائے یا اس کے گھر بھیج دیا جائے، سب کو شامل ہے۔

وقوله: ”وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۰)

آج کل یہ ہو گیا ہے کہ صرف جان پہچان کے لوگوں کو سلام کرتے ہیں، اجنبی مسلمان کو سلام نہیں کرتے، یہ علامات قیامت میں سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرب قیامت میں سلام صرف معرفت میں منحصر ہو جائے گا۔^(۱)

ابتداء بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے، اور ردّ السلام یعنی سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ جن بزرگوں کے ہم نام لیوا ہیں ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اُن میں احیاءِ سنت کی دھن تھی، شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب کی ایک خاص بات یہ مشہور تھی کہ ابتداء بالسلام کا غیر معمولی اہتمام فرماتے تھے، طلبہ بار بار کوشش کرتے تھے کہ وہ استاذ کو ابتداء بالسلام کریں، مگر حضرت ابتداء بالسلام کے ایسے عادی تھے کہ طلبہ کو اس کا موقع نہ ملتا تھا۔ ان بزرگوں میں ”وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَحِجَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ لَا أَعْدَتْ لِلْمُتَّقِينَ“^(۲) کا جذبہ تھا۔ دوسری حدیث میں ہے (جو آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آئے گی) کہ: ”أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ“، سلام کو آپس میں ظاہر کرو اور پھیلاؤ، چنانچہ اسلامی آداب میں یہاں تک ہے کہ اگر دو آدمی باتیں کرتے ہوئے جارہے ہوں، درمیان میں درخت وغیرہ آگیا، اگرچہ ایک لمحہ کے لئے آڑ ہوگئی لیکن جب وہ آڑ ختم ہو جائے تو پھر سلام کریں۔

فائدہ:- امام مسلم پہلے ”شُعْبُ الْإِيمَان“ کے متعلق حدیث لائے، اب وہ احادیث لارہے ہیں جن میں ایسے اعمال کا بیان ہے جن کو قرآن کریم یا احادیث میں ایمان کہا گیا ہے، یا ”مِنَ الْإِيمَانِ“ کہا گیا ہے، یا ایمان کا تقاضا قرار دیا گیا ہے، یا ایمان پر متفرع کیا گیا ہے، بظاہر امام مسلم اس طرح یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اعمال بھی شعب الایمان میں سے ہیں۔

۱۶۰- ”وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الْحَيْ قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.“

(ص: ۳۸، سطر: ۱۲۵۱۰)

قوله: ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ“

(ص: ۳۸، سطر: ۱۲)

(۱) مسند احمد بن حنبل ج: ۶ ص: ۷۹، ومعجم الكبير للطبرانی ج: ۹ ص: ۳۳۳، رقم الحديث: ۹۳۹۱۔

(۲) آل عمران آیت: ۱۳۳۔

یہ اسلامی معاشرت کا اصل الاصول ہے۔ عرض کر چکا ہوں کہ دین کے پانچ بڑے بڑے اہم حصے ہیں جن میں ایک معاشرت ہے، اور معاشرت کا اصل الاصول یہ حدیث ہے۔ معاشرت کے محرمات ہوں یا فرائض و واجبات، مستحبات ہوں یا مکروہات، اُن سب کا لُب لباب ”من سلم المسلمون.... الخ“ ہے کہ ناسخ کسی کو تکلیف نہ پہنچے، ادب کا حاصل بھی یہ ہے کہ ہمارے کسی عمل سے دوسروں کو ناسخ طور پر ادنیٰ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے، خواہ وہ اپنے سے چھوٹے ہوں یا بڑے، ہر ایک کا ادب لازم ہے، اور وہ یہی ہے کہ ہم سے ان کو ناسخ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے۔

سوال:- یہاں ”المسلمون“ کا لفظ ہے، کیا کافروں کو تکلیف پہنچانا جائز ہے؟
جواب:- اگر کافر ذمی ہو یا مُسْتَأْمِنُ یا مُعَاهِدُ ہو تو اس کو بھی ناسخ تکلیف پہنچانا جائز نہیں، غیر مسلموں کے حق میں یہ عدم جواز شریعت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔^(۱)
یاد رہے کہ باپ بیٹے کو، اُستاد شاگرد کو تا دِیَا ڈانٹتا ہے، یہ ایذاءِ محرم میں داخل نہیں، کیونکہ یہ ناسخ نہیں بلکہ خیر خواہی ہے، جیسے طبیب مریض کو آپریشن وغیرہ سے تکلیف تو پہنچاتا ہے، مگر وہ خیر خواہی میں شامل ہے۔ یہی تفصیل حدود و قصاص وغیرہ میں بھی ہے۔^(۲)
”من لسانہ ویدہ“ میں لسان کو ید پر مقدم فرمایا، اس لئے کہ زبان سے تکلیف پہنچانا آسان بھی ہے اعم بھی، کہ اس کے ذریعے اپنے سے طاقتور آدمی کو بھی تکلیف پہنچائی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے اس کو تکلیف دینا مشکل ہے۔ اسی طرح زبان سے دور دراز کے لوگوں کو حتیٰ کہ مُردوں کو بھی تکلیف دی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے نہیں پہنچائی جاسکتی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زبان سے پہنچائی ہوئی تکلیف ہاتھ کی تکلیف سے زیادہ اَلَنَّاک ہوتی ہے، کما قال الشاعر:-

جَرَّاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الْإِلْتِمَامُ

وَلَا يَلْتَمَسُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

ویدہ:- زبان کے بعد بقیہ اعضاء کے بجائے صرف ید کا ذکر فرمایا گیا، اس لئے کہ زبان کے بعد اکثر ایذا رسانیاں ہاتھ سے ہوتی ہیں، یا اس لئے کہ محاورے میں عمل کی نسبت

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۹، ذکر المسلمین ہنہا خرج مخرج الغالب.

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۳) عمدۃ القاری ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

ہاتھ کی طرف کی جاتی ہے، اگرچہ وہ کسی اور عضو سے انجام دیا گیا ہو، کما قال اللہ تعالیٰ: ”يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ“^(۱)۔ خلاصہ یہ کہ ایذا رسانی خواہ ہاتھ سے ہو یا کسی اور عضو سے، دونوں حرام ہیں۔

سوال:- اس حدیث میں ”مسلمانوں کو اپنے ہاتھ اور زبان سے محفوظ رکھنے“ کو افضل الاعمال قرار دیا گیا، اور اسی باب کی پہلی حدیث میں ”اطعام الطعام“ کو خیر الاعمال فرمایا گیا ہے، جبکہ صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آگے ص: ۶۲ پر ”باب بیان کون الایمان باللہ افضل الاعمال“ کے تحت ایک حدیث میں ایمان کو، اور دوسری حدیث میں الصلوٰۃ لوقتها کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر اس میں تعارض نظر آتا ہے۔

جواب:- احادیث میں جہاں کسی عمل کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے وہاں مراد یہ ہے کہ وہ ”من افضل الأعمال“ ہے، یعنی اُن سے مراد ”صفِ اوّل“ کے اعمال ہیں، لہذا اُن میں تعدد ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احادیث کے اس اختلاف کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں:-

- ۱- کبھی یہ اختلاف سائلین کے مختلف حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ کسی کے حق میں فلاں عمل افضل ہے، دوسرے کے حق میں کوئی دوسرا عمل افضل ہے۔
- ۲- کبھی یہ اختلاف وقت کے تقاضوں کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ ایک وقت میں ایک عمل افضل ہے، دوسرے وقت میں دوسرا عمل۔

۳- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں^(۲) کہ: یہ اختلاف حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، مثلاً اطعام الطعام اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ یہ عمل باہمی محبت بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور تمام ادیان و مذاہب میں پسندیدہ اور مرغوب ہے، اور الصلوٰۃ لوقتها اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ اس میں بندے کی شانِ عبدیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح دیگر اعمال کی افضلیت من وجہ دون وجہ ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب کے اس ارشاد کی پوری تفصیل آگے درسِ مسلم ہی میں ”باب بیان

(۱) النبا آیت: ۴۰۔

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۲۲۲ وعمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۳۹ ومکمل اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۳۷۔

وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۴۔

كون الايمان بالله افضل الاعمال“ میں حدیث ”ای العمل افضل“ کے تحت آئے گی۔

۱۶۲- ”حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأُمَوِيُّ .. (الْي قَوْلُهُ) ... عَنْ

أَبِي مُوسَى، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.“

(ص: ۳۸: سطر: ۱۳، ۱۴)

قوله: ”أَيُّ الْإِسْلَامِ“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۳) ای اُی اعمال الاسلام.

قوله: ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ“ الخ“ یہاں مَنْ سے پہلے مضاف محذوف

ہے، تقدیر عبارت ہے: ”عَمَلٌ مَنْ سَلِمَ الخ“ ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس عمل کو اس حیثیت سے افضل الاعمال کہا گیا ہوگا کہ جن اعمال کے ذریعہ معاشرے میں امن وامان قائم کرنے کی کوشش کی جائے یہ اُن میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ مؤثر ہے۔

باب بیان خصال من اتصف بهنّ

وجد حلاوة الايمان

۱۶۳- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ .. (الْي قَوْلُهُ) ... عَنْ أَنَسٍ، عَنِ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: مَنْ كَانِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَّفَ فِي النَّارِ.“

(ص: ۳۹: سطر: ۲۰، ۲۱)

(ص: ۳۹: سطر: ۱)

قوله: ”ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ“

یہاں ”ثلاث“ مبتدا ہے اور آگے کا جملہ اس کی خبر، اور ثلاث اگرچہ نکرہ ہے مگر اس کا

مبتدا ہونا اس لئے جائز ہے کہ اس کی تین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور تقدیر عبارت ”ثلاث خصال“ ہے۔ (کذا فی فتح الباری. ریح)۔^(۱)

ای ثلاث خصال یعنی جس کے اندر یہ تین صفات ہوں اس کو ایمان کی لذت نصیب ہوگی۔

(ص: ۳۹: سطر: ۲۰)

قوله: ”حَلَاوَةُ الْإِيمَانِ“

یعنی ”ایمان کی لذت“ اس سے مراد یہ ہے کہ طاعات میں اگرچہ مشقت ہو مگر اُن میں لذت آنے لگتی ہے، جیسے جہاد، تبلیغ، تقویٰ، علم دین کی تعلیم و تعلم اور دین کے کاموں میں محنت کہ ان میں مجاہدے ہیں مگر پھر بھی محبوب ہو جاتے ہیں۔^(۱)

قوله: ”وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ“ (ص: ۴۹: سطر: ۲)

آج کل محبت کا معیار کیا ہوتا ہے؟ وطن یا پارٹی، قوم، قبیلہ۔ وہ حق پر ہو یا باطل پر، بس اسی کا ساتھ دیا جاتا ہے، خواہ اُس میں ظلم کی حمایت ہو رہی ہو، اسی کا نام عصیت ہے، یہ جاہلانہ اور شرکانہ رسم ہے، دین کی تعلیم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دوست ہمارا دوست ہے، اور اللہ کا دشمن ہمارا دشمن۔

سوال:- محبت طبعی تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان مکلف نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں اگر محبت طبعیہ مراد ہو جیسا کہ احقر کا رجحان ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ محبت طبعی اگرچہ غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اس لئے اس کا مکلف ہونا خلاف قانون شریعت نہیں۔ آدمی بیوی، ماں باپ سب سے طبعاً محبت کرتا ہے، لیکن اگر نیت اللہ کے لئے کر لی جائے اور اس محبت کو شرعی احکام کے تابع کر لیا جائے تو یہی عبادت بن جاتی ہے۔ شاگرد اور اُستاذ کے درمیان، اسی طرح مرید اور شیخ کے درمیان جو محبت ہوتی ہے یہ بھی ”حبِ اللہ“ ہے۔

قوله: ”وَأَنْ يُحِبَّ أَنْ يُعُوذَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ“ (ص: ۴۹: سطر: ۲)

دلالة النص کے طور پر اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جو ابتداء ہی سے مسلمان ہو۔^(۲)

۱۶۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(۱) فی اکمال اکمال المعلم (ج: ۱ ص: ۱۴۲): ”عن الجنيد: أهل الليل في ليلهم الذم من أهل الله في

لهوهم، وعن ابن أدهم: والله! أنا لفي لذة لو علمها الملوک لجادلونا عليها بالسيف.“

(۲) فی مکمل اکمال اکمال المعلم (ج: ۱ ص: ۱۴۵): ”والمراد بالعودة في الكفر مطلق الصيرورة

والتلبس تقدم اتصافه به أم لا.“ وفي فتح الباری (ج: ۱ ص: ۶۲): ”والانقاذ أعم من أن يكون بالعصمة

منه ابتداءً بأن يولد على الاسلام ويستمر أو بالخراج من كلمة الكفر الى نور الايمان كما وقع لكثير

من الصحابة.“

قولہ: ”طَعَمَ الْإِيمَانُ“
ایمان کا مزہ، یعنی طاعات میں لذت آنے لگتی ہے اور گناہوں سے وحشت ہونے لگتی ہے۔

باب وجوب محبة رسول الله ﷺ الخ

۱۶۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ ج وَحَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَارِثِ، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ أَنَسٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ (وَفِي حَدِيثِ عَبْدِ الْوَارِثِ الرَّجُلُ) حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.“

(ص: ۳۹، ط: ۵، ۶)

قولہ: ”لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ“

(ص: ۳۹، ط: ۶)

حاصل یہ ہے کہ تمام انسانوں کی محبت سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہو، یہ تو طے شدہ ہے کہ یہاں حُبِ اختیاری مراد ہے، غیر اختیاری مراد نہیں، کیونکہ اس کا انسان مکلف نہیں، لیکن حُبِ اختیاری سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- اس سے مراد اعتقادِ اعظمیت ہے، یعنی یہ اعتقاد کہ سب سے اعظم ذات مخلوق میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے، اس درجہ کا اعتقاد تو نفسِ ایمان کے لئے شرط ہے، جو شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اعتقادِ اعظمیت نہیں رکھتا وہ سرے سے مؤمن ہی نہیں، کیونکہ ایسا اعتقاد ”مَا غَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً“ میں سے ہے اور اس صورت میں ”لَا يُؤْمِنُ“ میں نفی جنسِ ایمان کی ہوگی۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ حُب سے مراد میل القلب ہو، یعنی حُبِ طبعی مراد ہو، اس

صورت میں ”لَا يُؤْمِنُ“ میں نفی کمالِ ایمان کی ہوگی۔

اس دوسرے احتمال پر وہی سوال ہوتا ہے کہ حُبِ طبعی تو غیر اختیاری ہے، پھر اس پر

کمالِ ایمان کیوں موقوف ہوا؟

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ اگرچہ حُبِ طبعی غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اور وہ اسباب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال، آپ کے جمال اور آپ کے نوال کا استحضار، آپ کی شفقت علی الأمت کا، اور آپ کے اُمت پر احسانات کا، اور آپ کی

شفاعتِ لائمت کا استحضار، اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ کا مطالعہ اور عشقِ رسول رکھنے والوں کی صحبت کو اختیار کرنا، یہ سب اُمورِ اختیاری ہیں، ان سے حُبِ طبعی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ محبتِ رسول ”احسان“ میں سے ہے اور شعبِ ایمان میں سے ہے، اور یہ تمام احادیثِ مرجحہ کے مذہب کی تردید کر رہی ہیں کہ ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ باطنی اعمال و اخلاق بھی حاصل نہ ہوں۔

سوال:- بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”لَا أُسَلِّتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ نَفْسِي“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى أَكُونَ أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ“ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ”فَأَنْتَ الْإِنِّ وَاللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي“ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الْإِنِّ يَا عُمَرُ“ ^(۱) تو یہاں اشکال ہوتا ہے کہ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس درجہ کی محبتِ عقلی حاصل نہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات پر ترجیح دیتے، حالانکہ محبتِ عقلی کا یہ درجہ تو شرطِ ایمان ہے، اس کے بغیر تو آدمی مؤمن ہی نہیں ہوتا۔

اس کے دو جواب زیادہ رائج ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ اولاً یہ سمجھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبتِ طبعی مراد لے رہے ہیں، تو ”الْأَمِنْ نَفْسِي“ کا استثناء کیا، لیکن پھر تنبیہ ہونے پر سمجھ گئے کہ یہاں محبتِ اختیاری مراد ہے، تو پھر فرمایا: ”فَأَنْتَ الْإِنِّ وَاللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي“۔ ^(۲)

۲- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متنبہ فرمایا تو اللہ رب العزت نے محبتِ طبعی کو اس درجہ میں پیدا فرمادیا جو کمالِ ایمان کے لئے مطلوب تھی۔

باب الدلیل علی أنَّ من خصالِ الإیمان الخ

۱۶۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الی قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الایمان والنذور، باب کیف کان یمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم

الحديث: ۶۶۳۲۔

(۲) بواہر النوادر ص: ۱۰۲۔

مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ (أَوْ قَالَ: لِبَجَارِهِ) مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

(ص: ۵۰: سطر: ۲۱:)

(ص: ۵۰: سطر: ۲۱:)

قوله: "حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ"

اُخ سے مراد اُخ دینی ہے، اور بعض روایات میں "من الخیر" کا لفظ آیا ہے، اور یہاں بظاہر "لا یؤمن" میں کمال ایمان کی نفی مراد ہے۔

باب بیان تحریم ایذاء الجار

۱۷۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ (الِی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ."

(ص: ۵۰: سطر: ۳۳:)

(ص: ۵۰: سطر: ۳۳:)

قوله: "بَوَائِقَهُ"

بَوَائِقُ جمع ہے بائقہ کی، شدید تکلیف کو کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پڑوسی کو شدید ایذاء رسائی دخولِ جنت سے مانع ہے۔

صرف نوافل سے آدمی ولی نہیں بنتا، بلکہ بڑی بڑی چیزوں کے ساتھ ان چھوٹی چھوٹی چیزوں کا بھی اہتمام رکھنے سے اور زندگی کے تمام شعبوں کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے سے ولی بنتا ہے۔

باب الحث علی اکرام الجار والضيف ولزوم

السكوت الخ

۱۷۱- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى... (الِی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ."

(ص: ۵۰: سطر: ۶۴:)

(ص: ۵۰: سطر: ۵:)

قوله: "فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"

یعنی جس بات میں دینی و دنیوی فائدہ نہ ہو، اس سے اجتناب کیا جائے۔

قولہ: ”فَلْيُكْرِمُ ضَيْفَهُ“ (ص: ۵۰: سطر: ۶)

بخاری شریف میں ہے کہ ضیافت تین دن تک ہے، وفیہ: ”وجائزۃ یوم ولیلۃ“ اور ”جائزۃ“ کی تفسیر میں دو اقوال ہیں:-

۱- پہلے ایک دن رات کے کھانے میں تکلف کرنا، یہ ”جائزۃ“ ہے (باقی دنوں میں جو کچھ حاضر ہے، وہ پیش کر دینا کافی ہے)۔

۲- جب مہمان جانے لگے تو اُسے ایک دن رات کا توشہ دینا۔^(۲)

۱۷۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحِیْ قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُقِلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ.“ (ص: ۵۰: سطر: ۸۶۶)

قولہ: ”فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ“ (ص: ۵۰: سطر: ۷)

یہ جملہ نافید ہے، مگر یہاں نفی بمعنی نہیں ہے کہ وہ شخص پڑوسی کو نقصان نہ پہنچائے۔^(۳)

قولہ: ”فَلْيُقِلْ خَيْرًا“ (ص: ۵۰: سطر: ۸)

اس میں فرض و واجب اور مستحب کلام داخل ہے، مباح کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ جس کلام مباح میں دین یا دنیا کا فائدہ نہ ہو اس سے بھی احتراز کرنا چاہئے، کیونکہ مال کار وہ بھی مباح نہیں رہتا، بلکہ مکروہ یا ناجائز ہو جاتا ہے، کیونکہ فضول گفتگو کرنے سے اپنا اور دوسرے کا وقت ضائع ہوتا ہے اور اُسے تکلیف پہنچتی ہے، لہذا یہ بھی مال کار شر ہے، خیر نہیں۔

قولہ: ”أَوْ لِيَسْكُتْ“ (ص: ۵۰: سطر: ۸)

اس عادت کو پیدا کرنے کے لئے بہت سے لوگوں کو بڑا مجاہدہ کرنا پڑتا ہے۔

صوفیائے کرام کے یہاں چار مجاہدے مشہور ہیں: ۱- قَلَّتْ طَعَام، ۲- قَلَّتْ مَنَام،

۳- قَلَّتْ کَلَام، ۴- قَلَّتْ اخْتِلَاطُ مَعَ الْإِنَام۔ اور ان سب کا مقصد انہماک کو لایعنی اُمور سے اور

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب اکرام الضیف و خدمتہ ایاء بنفسہ، رقم الحدیث: ۶۱۳۵۔

(۲) فتح الباری ج: ۵ ص: ۵۳۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۲۔

گناہوں سے بچانا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.“^(۱)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ صوفیائے کرام کے مجاہدے بدعت ہیں، کیونکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تھے۔

جواب:- حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دراصل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجاہدوں کی ضرورت کم ہوتی تھی، کیونکہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت میسر تھی اور پھر وہ جہاد میں بکثرت مشغول رہتے تھے اور جہاد کا مجاہدہ بہت سے مجاہدوں سے مستغنی کر دیتا ہے۔ کسی نے کہا کہ: حضرت! شریعت میں مطلوب قلت کلام ہے لیکن صوفیائے کرام بعض اوقات اپنے بعض مریدوں کو کلام مباح سے بھی منع کر دیتے ہیں، حالانکہ شریعت میں مباح ممنوع نہیں ہے۔

جواب دیا کہ مجاہدے کا مقصود علاج ہے اور علاج میں عارضی طور پر مباح سے بھی منع کیا جاسکتا ہے، (ہاں! مجاہدے ہی کو اگر ذریعہ اور علاج کے بجائے مقصود قرار دے دیا جائے تو یہ بدعت ہوگا)۔

باب بیان کون النہی عن المنکر من الایمان الخ

۱۷۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى (الی قولہ) ... عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ (وَهَذَا حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ)، قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ، مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ. فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ. فَقَالَ: قَدْ تَرَكَ مَا هُنَالِكَ. فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَغْيِرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.“

(ص: ۵۰، سطر: ۱۰، ۱۱ و ص: ۵۱، سطر: ۲۴)

قولہ: ”قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ“ (ص: ۵۱، سطر: ۱)

سنت یہ ہے کہ عید میں نماز پہلے اور خطبہ بعد میں ہو، لیکن مروان نے خطبہ نماز سے

پہلے دینا شروع کر دیا۔

یہ مروان بن الحکم ہیں، اور رجال البخاری میں سے ہیں، یعنی امام بخاریؒ نے مروان کی روایتیں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہے،^(۱) ان کا تعلق بنو اُمیہ سے تھا، یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی بھی تھے اور داماد بھی، ولادت ہجرت کے دو یا چار سال بعد ہوئی۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث روایت کی ہیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ثابت نہیں، اور امام بخاری کا قول ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت بھی حاصل نہیں۔^(۲) البتہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمة فتح الباری میں فرمایا ہے کہ: ”یقال: له رؤية، وقال عروة ابن الزبير: كان لا يثبتم في الحديث وقد روى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي اعتمادًا على صدقه (الى قوله) وقد اعتمد مالک علی حديثه ورأيه والباقون سوى مسلم.“^(۳) اور فتح الملہم میں ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل (گورنر) تھے۔^(۴)

کہا جاتا ہے کہ مروان بن الحکم نے خطبہ کو نماز سے شاید اس لئے مقدم کیا تھا کہ لوگ ان سے بعض سیاسی وجہ کی بنا پر خوش نہ تھے، اس لئے مروان کو خطرہ ہوا کہ اگر نماز کے بعد خطبہ دیا تو لوگ خطبہ نہ سنیں گے۔

بعض دوسری روایات میں یہ عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف، بعض میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اور بعض میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ انہوں نے خطبہ کو نماز پر مقدم کیا۔ لیکن محدثین کرام نے ان روایات کے بجائے مسلم کی حدیث باب کورائج قرار دیا ہے، جس میں صراحت ہے کہ یہ کام سب سے پہلے مروان نے کیا تھا، اور فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صحابہ کرامؓ کی طرف یہ نسبت درست بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الوکالة، باب اذا وهب شيئاً لوكيل الخ، حافظ ابن حجرؒ نے ہدی

الساری مقدمة فتح الباری میں فرمایا ہے کہ صحیح بخاری میں مروان کی دو حدیثیں منقول ہیں۔ (ج: ۲، ص: ۱۹۲)

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۵، ص: ۳۸۳۔

(۳) مقدمة فتح الباری ص: ۴۴۳۔

(۴) فتح الملہم ج: ۱، ص: ۶۵۵، مروان بن الحکم کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: بیئر اعلام

النبلأ ج: ۳، ص: ۴۷۶ و تہذیب الکمال ج: ۲۷، ص: ۳۸۷۔

اس زمانہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہو چکا تھا اور نو مسلموں میں کچھ تساہل محسوس کیا گیا ہوگا، تمام مسلمانوں کو نماز عید میں شامل کرنے کے لئے ان حضرات نے احیاناً نماز پر خطبے کو مقدم فرما دیا ہوگا، مصلحۃً للمسلمین، جبکہ مروان بن الحکم نے یہ کام شاید اپنی مذکورہ بالا مصلحت سے کیا تھا، یا احیاناً تقدیم کرنے کے بجائے اسے معمول بنالیا تھا، اسی وجہ سے اس کے عمل پر نکیر کی گئی اور مذکورہ بالا خلفاء پر نکیر نہیں کی گئی، (کذا فی فتح الملمہم)۔^(۱)

قوله: "فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ" (ص: ۵۱: ۱) اُی قام متوجّهاً الیہ رجلٌ.

قوله: "فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" (ص: ۵۱: ۱)

ان صاحب نے صرف مسئلہ بیان کیا، نزاع اور جدال سے پرہیز کیا، اس سے یہ ادب معلوم ہوا کہ عالم کا بنیادی فریضہ نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ مسئلہ بتلانا اور صحیح بات کی ترغیب دینا ہے، یعنی علماء کا فریضہ منکر کے مقابلے میں تغیر بالید نہیں بلکہ تغیر باللسان ہے، اور وہ بھی نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ۔

قوله: "قَدْ تَرَكْ مَا هُنَالِكَ" (ص: ۵۱: ۱)

یہاں ہنالک ظرف زمان کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی متروک ہو گیا وہ عمل جو زمانہ نبوی اور عہد صدیقی میں تھا، مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا میں پہلا انسان نہیں بلکہ پہلے بھی ایسا کیا گیا ہے۔

قوله: "أَمَّا هَذَا" (ص: ۵۱: ۱) یعنی یہ شخص جس نے نکیر کی ہے۔

قوله: "فَقَدْ قَضَىٰ مَا عَلَيْهِ" (ص: ۵۱: ۱) اُس نے اپنے اُوپر عائد ہونے والے

فریضے (نہی عن المنکر) کو ادا کر دیا۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے دو باتیں معلوم ہوئیں:-

۱- جب ایک شخص سنت کے طریقے پر امر بالمعروف کرے اور اس کو دوسروں کی تائید کی ضرورت ہو تو اس کی تائید کرنی چاہئے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ یہاں "الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" کا جملہ کہہ دینا ہی یعنی تغیر باللسان کرنا ہی کافی تھا، حالانکہ وہ اس کو پکڑ کر زبردستی مصلیٰ سے ہٹا سکتے تھے، لیکن یہ

اس لئے نہیں کیا کہ اس سے فتنہ برپا ہو جاتا، معلوم ہوا کہ اس وقت ان کا فریضہ تغیر باللسان کا تھا نہ کہ تغیر بالید کا۔

قولہ: ”مَنْ رَأَى مِنْكُمْ“

(ص: ۵۱: سطر: ۲)

یہ حدیث امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہے، جو دین کا قطبِ اعظم ہے، یہ ختم ہو جائے یعنی مدھانت سے کام لیا جائے تو دینِ درہم برہم ہو جائے، لیکن جتنا یہ اہم ہے اتنا ہی اس کی حدود و شرائط بھی اہم ہیں۔ ہمارے والد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ: نماز کی بہت سی تفصیلات تو قرآن کریم میں نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں ہیں، مثلاً تعدادِ رکعات و ترتیب ارکان تک کو قرآن مجید میں نہیں بتایا گیا، لیکن حیرت ہوتی ہے یہ دیکھ کر کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے بارے میں بہت ساری تفصیلات قرآن کریم ہی میں بتلا دی گئی ہیں، صرف کلامِ رسول پر اکتفاء نہیں کیا گیا، وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا کہ یا تو امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں اتنا غلو کریں گے کہ سنتِ انبیاء کے مطابق حکمت، خیر خواہی اور نرم کلامی کا اہتمام نہیں کریں گے سختی اور جذباتیت سے کام لیں گے، موقع محل کی رعایت نہیں کریں گے۔ یا مدھانت سے کام لے کر شیطانِ آخرس بنے بیٹھے رہیں گے۔ چنانچہ ہمارے زمانے میں یہ دونوں قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، کچھ لوگ امر بالمعروف میں اتنا غلو کرتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سنت کو چھوڑ دیتے ہیں اور دعوت کے کام میں لگ کر بسا اوقات والدین اور بیوی بچوں کے حقوق بھی پامال کر دیتے ہیں، یا مخالفین پر اتنا تشدد کرتے ہیں کہ جھگڑے اور قتل و قتال تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اور مخاطبِ ضد پر آ جاتے ہیں، کچھ دوسرے لوگ شیطانِ آخرس بنے رہتے ہیں، یہ دونوں انتہائیں غلط ہیں اور دین کو کمزور کرنے کا ذریعہ ہیں۔ قرآن مجید میں انبیاء کرامؑ کے اپنی اپنی قوموں کو دعوتِ اسلام دینے کے لئے جو مکالمے نقل کئے گئے ہیں، وہ اس کام میں سنتِ انبیاء علیہم السلام کی تشریح کے لئے کافی ہیں۔

دعوتِ الی اللہ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی اہمیت کا کچھ اندازہ ان آیاتِ قرآنیہ سے ہو سکتا ہے: ”وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“^(۱)

نیز ارشاد ہے: ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“^(۲)

نیز ارشاد ہے: ”وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ“^(۱)۔

لیکن یاد رہے کہ امر بالمعروف کوئی لاشی نہیں ہے کہ دوسروں کے سر پر مار دو اور یہ فریضہ ادا ہو گیا، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید میں ہے: ”ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُجْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“^(۲)۔

نیز قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کی طرف دعوتِ اسلام کے لئے بھیجتے وقت ان کو تلقین فرمائی گئی کہ: ”قُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا...“^(۳)۔

حضرت والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: ہم حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام سے بڑے مصلح نہیں، اور ہمارے مخاطب فرعون سے زیادہ گمراہ و سرکش نہیں، جب حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کے مقابلے میں سخت کلامی کی اجازت نہیں دی گئی اور نرم بات کہنے کا حکم دیا گیا، تو ہمیں اپنے مخاطبین سے سخت کلامی کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے؟

قرآن حکیم نے جگہ جگہ مختلف قوموں کو دعوت دینے کا انداز بھی بیان فرمایا ہے، اور مخالفت اور تعنت کی پُر آشوب فضا میں داعی کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کی رہنمائی بھی فرمائی۔ مثلاً: اہل کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ ان کلمات میں ارشاد فرمایا گیا: ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ“^(۴)۔

اس آیت مبارکہ میں بتلایا گیا کہ اہل کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے ان چیزوں کی طرف بلانا چاہئے جو ہمارے اور ان کے درمیان مشترک ہیں، تاکہ وہ دینِ اسلام سے مانوس ہوں اور ان کی اجنبیت میں کمی آجائے۔

اگر داعی کو معاندین کی مخالفت اور سختی کا سامنا کرنا پڑے تو اُس وقت داعی کا ردِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کو بیان کرنے کے لئے اللہ رب العزت نے متعدد انبیاء کرام علیہم السلام کے اپنی اپنی قوموں کے ساتھ مکالمات نقل فرمائے، مثلاً: سورۃ الاعراف میں ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو دعوت دیتے ہوئے فرمایا: ”يَقُومُ“ (اے میری قوم!) اس میں محبت اور موانست کا انداز ہے۔ آگے فرمایا: ”اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۚ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ

(۱) الذریت آیت: ۵۵۔

(۲) النحل آیت: ۱۲۵۔

(۳) طہ آیت: ۴۴۔

(۴) آل عمران آیت: ۶۴۔

عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝“ (۱) قوم نے اس مشفقانہ دعوت کا اثر قبول کرنے کے بجائے بہت سخت الفاظ استعمال کئے اور کہا: ”إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ (۲) لیکن اللہ کے نبی نے صبر و تحمل کا مظاہرہ فرمایا اور کہا: ”يَقُومُ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ“ (۳)

سورة الأعراف ہی میں آگے حضرت ہود علیہ السلام کا اُن کی قوم سے مکالمہ اسی طرح کا نقل فرمایا گیا: ”وَاللّٰی عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا، قَالَ يَقُومُ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ“ لیکن قوم کے لوگوں نے اس مشفقانہ خطاب کا یہ جواب دیا کہ: ”إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ“۔ مگر نبی نے اس پر بھی صبر فرمایا اور گالی کا جواب گالی سے دینے کے بجائے فرمایا: ”يَقُومُ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ“ (۴)

قرآن حکیم نے اس قسم کے مکالمات جگہ جگہ نقل فرمائے ہیں، ان سے داعی حق کو اس طرف رہنمائی ملتی ہے کہ ایسے مواقع میں صبر و تحمل کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ لینا چاہئے۔

اسی طرح داعی کبھی کبھی دعوت کے کام کو اس خیال سے چھوڑ بیٹھتا ہے کہ اب دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لوگ کلمہ حق کا اثر قبول نہیں کرتے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: یہ بڑی غلط فہمی اور شیطان کا دھوکا ہے، جب بھی دعوت دی جاتی ہے تو اس کا فائدہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ”وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يُتَفَعُّ الْمُؤْمِنِينَ“ (۵) ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ اس نفع کے پہنچنے میں مختلف اوقات و اشخاص کے اعتبار سے تفاوت ہو کہ کسی پر بالکل اثر نہ ہو، کسی پر زیادہ اثر ہو اور کسی پر کم، کسی کو فوراً فائدہ پہنچ جائے، کسی کو بعد میں، لیکن ایک حد تک فائدہ ضرور ہوتا ہے، البتہ فائدہ پہنچنے کے لئے تین شرائط ہیں:-

۱- بات حق ہو۔

۲- نیت حق ہو، یعنی مخاطب کی خیر خواہی اور اللہ کی رضا مقصود ہو، اپنی بڑائی جتانایا مخاطب کی تذلیل و تحقیر مقصود نہ ہو۔

۳- طریقہ حق ہو، یعنی سنتِ انبیاء علیہم السلام کے مطابق خیر خواہانہ اور حکیمانہ کلام ہو، انداز نرم ہو، سخت کلامی نہ ہو، جب ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو ہو سکتا ہے کہ فائدہ نہ

(۱) الأعراف آیت: ۵۹۔ (۲) الأعراف آیت: ۶۰۔ (۳) الأعراف آیت: ۶۱۔

(۴) الأعراف آیت: ۶۵-۶۷۔ (۵) الذریت آیت: ۵۵۔

ہو۔ خلاصہ یہ کہ جب حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کی جاتی ہے تو فائدہ ضرور ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور فوراً ہو یا تاخیر سے، سب سامعین کو ہو یا بعض کو۔

(ص: ۵۱: سطر: ۲)

قوله: ”فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ“

ید سے مراد قوت ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام بعض حالات میں فرض عین ہوتا ہے اور بعض حالات میں فرض کفایہ، عام حالات میں فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہاں ”منکم“ میں ”من“ تبعیضیہ ہے، اور آیت ”وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ“ سے بھی معلوم ہوا کہ اس کام کے لئے ایک بڑی جماعت ہونی چاہئے، یہ بھی فرض کفایہ ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر کوئی شخص منکر دیکھ رہا ہے تو اس شخص پر تغیر منکر کی کوشش بقدر استطاعت فرض عین ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کا واقعہ ”استطاعت“ کا مطلب بھی واضح کرتا ہے۔

مروان کا یہ واقعہ عہد صحابہؓ کا ہے، دیکھئے! حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ علیحدہ جماعت کروا سکتے تھے، مروان کا ہاتھ پکڑ کر نیچے اتار سکتے تھے، یہ استطاعت بالید تھی، لیکن انہوں نے اس قدرت کو استطاعت نہیں سمجھا، کیونکہ اس سے فتنہ، قتل و قتال اور فساد پھیلتا، دو جماعتیں ہو جاتیں، ایک ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اور دوسری مروان کی، اور پھر فتنہ اور قتل و قتال ہوتا۔ معلوم ہوا کہ استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ تغیر اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا بڑا منکر یا فتنہ مسلمانوں میں پیدا نہ ہو اور تفرقہ نہ ہو، ورنہ ایسی صورت میں تغیر بالید فرض تو کیا جائز بھی نہیں۔

جو حکم تغیر بالید کا ہے وہی حکم تغیر باللسان کا بھی ہے، یعنی اگر تغیر باللسان کے نتیجے میں بڑا فتنہ پھیلنے کا اندیشہ ہو تو سکوت واجب ہے، مگر اس وقت تغیر بالقلب کرے، واللہ اعلم۔

تغیر بالقلب کا مطلب عام طور پر شارحین صرف یہ لکھتے ہیں کہ دل سے اُس منکر کو بُرا سمجھے، لیکن فتح الملہم میں (۱) اگلی حدیث کے الفاظ ”وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بقلبه الخ“ کی شرح میں اس کا مطلب یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ اُس منکر کو دل سے بُرا بھی سمجھے اور یہ نیت اور

عزم بھی رکھے کہ اگر کبھی مجھے قدرت ہوئی تو تغیر بالید یا باللسان بھی کروں گا، بلکہ ناچیز کا خیال ہے کہ اُس منکر کے ازالے کی دعا کرنا بھی تغیر بالقلب میں داخل ہے، (۱) واللہ اعلم۔

قولہ: ”وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ“ (ص: ۵۱: سطر: ۲)

ای اضعف اعمال الایمان۔ تغیر بالقلب سے نیچے ایمان کا کوئی درجہ نہیں، کیونکہ اگر دل سے بھی ایسے منکر کو بُرا نہیں سمجھتا جس کے منکر ہونے کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہے تو یہ استحلالِ حرام ہے، اور استحلالِ حرام کفر ہے۔

ہمارے بزرگانِ دین کا امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور ردِّ بدعات میں طریقہ نہایت معتدل تھا، دلائل اور خیر خواہی سے انبیاء والے طریقہ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے تھے۔ چنانچہ جب تک ہمارے بزرگ زندہ رہے وہی غالب رہے اور سنتوں کا احیاء ہوتا رہا، اور جب سے ردِّ بدعات کے نام پر یا عشقِ رسول کے نام پر اکھاڑ پچھاڑ، تقریروں میں سخت کلامی اور تشدد شروع ہوا اس سے بدعات کو فروغ ملا، اب یہ ہو رہا ہے کہ کسی منکر کے ازالہ کے لئے سنتِ انبیاء کے بجائے تشدد کا راستہ اختیار کیا گیا، تو اس کے نتیجے میں کئی مزید منکرات کھڑے ہو گئے۔

جس شخص کو اپنی ذات کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اس کے باوجود وہ تغیر بالید یا باللسان کرتا ہے، تو یہ جائز ہے، بلکہ عظیم اجر و ثواب کا باعث ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں تفرقہ نہ پڑتا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ تغیرِ منکر میں استطاعت شرط ہے، اور استطاعت کی شرائط میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا بڑا منکر یا فتنہ و فساد نہ پھیلتا ہو، لہذا اگر خون ریزی یا فتنہ کا خطرہ ہو یا کوئی دوسرا بڑا منکر پیدا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو اُس وقت اگرچہ استطاعت لغویہ موجود ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں اسے استطاعت نہیں کہا جائے گا۔

۱۷۷- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِدُ ... (الیٰ قولہ) ... عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْمِسْوَرِ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ

(۱) وفي مكمل اكمال الاكمال للعلامة السنوسي (ج: ۱ ص: ۱۵۴): والتغیر بالقلب أن يكره المعصية ويؤد أن لو قدر وكان ابن عرفة يقول: ”أنه الدعاء بقطع المنكر وان دعا على المتعاطي جاز“.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ.

قَالَ أَبُو رَافِعٍ: فَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ. فَقَدِمَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَنَزَلَ بِقَنَاءَ، فَاسْتَبَعْنِي إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يَعُودُهُ، فَاِنْطَلَقْتُ مَعَهُ فَلَمَّا جَلَسْنَا سَأَلْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِيهِ كَمَا حَدَّثَنِي ابْنُ عُمَرَ. قَالَ صَالِحٌ: وَقَدْ تَحَدَّثَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ.

قوله: "عَنْ أَبِي رَافِعٍ" (ص: ۵۲: ط: ۳) هو مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأصح أن اسمه: أسلم. كما في فتح المهرم.

قوله: "حَوَارِيُّونَ" (ص: ۵۲: ط: ۳)

یہ جمع ہے حواری کی اور حواری مخلص ساتھی کو کہتے ہیں، "حَوَار" بفتح حین سے مشتق ہے، وهو شدة البياض، خلوص نیت اور صفائی باطن کی وجہ سے "حواری" کہلائے۔^(۱)

سوال:- ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض نبی ایسے بھی دکھلائے گئے کہ ان کے ساتھ ایک دو پیروکار تھے اور بعض کے ساتھ ایک بھی پیروکار نہ تھا، اور اس حدیث باب میں ہے کہ: "مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ" بظاہر دونوں میں تعارض ہے؟

جواب:- یہاں حدیث باب میں اکثر نبی مراد ہیں، ایسے نبی جن کا کوئی پیروکار نہ تھا شاذ ہیں، والشاذ كالمعدوم۔^(۳)

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۵۸۰ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۵۹۔

(۲) مسند أبی عوانة ج: ۱ ص: ۸۵، بیان الأعمال المكروهة والفاضة: "عرضت على الأمم فرأيت النبي معه الرهط والنبي معه الرجل والنبي مع الرجلان والنبي ليس معه أحد" وفيه أيضا (ج: ۱ ص: ۱۷۷) والفاضة: "فيجي النبي معه العصابة والنبي معه الخمسة والسته والنبي ليس معه أحد."

(۳) اكمال اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۵۔

قولہ: ”خَلُوفٌ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یہ خَلُوفٌ بسکون اللام کی جمع ہے، بُرے جانشین کو کہتے ہیں، کما فی قولہ تعالیٰ: ”فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ“ اور خَلَفٌ بفتح اللام اچھے جانشین کو کہتے ہیں، اور اس کی جمع اَخْلَافٌ آتی ہے جیسے: ”سَلَفٌ“ کی جمع ”أَسْلَافٌ“۔^(۲)

قولہ: ”تَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یعنی کہتے ہوں گے وہ بات جو کرتے نہیں ہوں گے، اس کے ظاہر کو دیکھ کر بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ جس طاعت پر کوئی آدمی خود عمل نہیں کرتا تو دوسروں کو بھی اس کی دعوت نہ دے۔ خوب سمجھ لو! یہ سمجھنا غلط ہے، حکیم الأمت حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ نے مختصر الفاظ میں قرآن مجید کی آیت: ”لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ“^(۳) کی تشریح یہ فرمائی کہ: ”یہاں دعویٰ کی مذمت ہے، دعوت کی نہیں۔“^(۴) یعنی قول سے مراد جھوٹا دعویٰ کرنا ہے، مثلاً تہجد پڑھتے نہیں لیکن دعویٰ کریں کہ تہجد گزار ہیں، متقی ہوں نہیں لیکن متقی ہونے کا دعویٰ کرتے ہوں، حاصل یہ کہ مذمت دعویٰ کی ہے، دعوت کی نہیں۔

قولہ: ”فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یہاں جہاد کے تین درجے بیان فرمائے گئے ہیں، ۱- جہاد بالید، ۲- جہاد باللسان، ۳- جہاد بالقلب۔ اس کے بعد ایمان کا کوئی درجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ رضاء بالمعصیت ہے اور جب اس کے معصیت ہونے کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہو تو اس پر راضی ہونا یعنی اس کو پسند کرنا کفر ہے۔

لیکن یہاں جہاد سے مراد قتال نہیں بلکہ کوشش اور مجاہدہ مراد ہے، کیونکہ یہاں جہاد باللسان اور جہاد بالقلب کا بھی ذکر ہے، حالانکہ زبان اور قلب سے قتال نہیں ہوتا، نیز پیچھے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلطان کے سامنے حق بات کو بذریعہ

(۱) سورۃ مریم آیت: ۵۹۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۲ ص: ۹۱ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۶۰۔

(۳) الصف آیت: ۲۔

(۴) بیان القرآن ج: ۳ ص: ۶۱، تحت هذه الآية.

زبان بیان کر دینا کافی ہے، لہذا اگر یہاں قتال مراد لیا جائے گا تو یہ نہ صرف گزشتہ حدیث کے معارض ہوگا، بلکہ اور بھی متعدد روایات کے معارض ہوگا، جن میں ائمة الجور کے مقابلے میں صبر کرنے اور سمع و طاعت کا حکم ہے، ان میں سے صحیحین کی ایک حدیث وہ ہے جس کو خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے (جو اس حدیث باب کے بھی روای ہیں) مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: ”اصبروا حتی تلقونی علی الحوض“^(۱)۔

اور حضرت گنگوہیؒ نے الحل المفہم میں ارشاد فرمایا کہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت (حدیث باب) پر نکیر جو آگے آرہی ہے، اُس کی وجہ بھی بظاہر یہ تھی کہ اس حدیث کا ظاہر دیگر روایات سے معارض ہے، کیونکہ اس میں اہل اسلام سے قتال کی ترغیب کی طرف ذہن جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ اور علامہ نوویؒ نے دونوں روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ: ”فاصبروا حتی تلقونی علی الحوض“ کا حکم اُس وقت ہے جب جہاد بالید سے فتنے اور خون ریزی کا اندیشہ ہو، اور مذکورہ حدیث میں جہاد بالید کا حکم اُس وقت ہے جب خون ریزی اور فتنہ کے بغیر پُر امن کوششوں سے ظالم حکمرانوں کی حکومت کا خاتمہ کیا جاسکے، مثلاً آج کل ایکشن (انتخابات) کے ذریعہ۔ اور جہاد کو قتال لازم نہیں، جہاد اعم ہے قتالِ اخص ہے، یعنی جہاد بغیر قتال کے بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا: ”وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا“^(۲) یہاں جہاد سے مراد کوشش ہے نہ کہ ”قتال“ لہذا تعارض نہ رہا۔

دوسرا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ اس حدیث میں اُمم سابقہ کے احوال و احکام کا بیان ہے اور ”فاصبروا“ میں اُمّتِ محمدیہ کو حکم دیا گیا ہے، اس توجیہ سے بھی تعارض باقی نہ رہا۔^(۵)

قوله: ”قَالَ أَبُو رَافِعٍ: فَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ“

(ص: ۵۲: ۵)

(۱) صحیح البخاری، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للأَنْصَارِ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ، رقم الحدیث: ۳۵۸۱، ۳۵۸۲، ۳۵۸۳ و صحیح مسلم، باب اعطاء المؤلفۃ قلوبہم علی الاسلام الخ، رقم الحدیث: ۱۰۶۱۔

(۲) الحل المفہم ص: ۳۲۔

(۳) فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۶۶۱، و شرح النووی ج: ۱ ص: ۵۲۔

(۵) شرح النووی ج: ۱ ص: ۵۲۔

(۴) الفرقان آیت: ۵۲۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس انکار کی وجہ وہی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسرا جواب اس ظاہری تعارض کا یہ ہے کہ: امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اس روایت کو منکر سمجھا ہے دو وجہ سے:-

۱- اس میں حارث راوی غیر محفوظ ہے۔ لیکن اس کا جواب تو یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک یہ ضعیف نہیں^(۱)، جماعۃ من الثقات نے ان سے احادیث روایت کی ہیں، (جو ان کے ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور کتب الضعفاء میں بھی ان کا نام نہیں ملتا۔ پھر اس حدیث کی روایت میں حارث منفرد نہیں بلکہ یہ حدیث دوسرے متعدد طرق سے بھی مروی ہے، لہذا اسے ضعیف نہیں کہا جاسکتا۔

۲- دوسری وجہ متن حدیث ہے، کیونکہ اس کا ظاہر معارض ہے اُن احادیث سے جن میں بغاوت سے منع کیا گیا ہے، بالخصوص جبکہ ابن مسعودؓ ہی سے وہ روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "فاصبروا حتی تلقونی علی الحوض"^(۲)۔ کما مر۔

چوتھا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر متعدد ائمہ حدیث کی رائے حارث کے بارے میں معلوم ہو جانے کے بعد مذکورہ حدیث پر نکارت کا حکم تو باقی نہ رہا، تاہم امام احمدؒ کی جرح کے باعث اس کا راوی حارث متکلم فیہ تو ضرور بن گیا، جس کی وجہ سے یہ حدیث مقدمہ امام مسلمؒ کے بالکل اوائل میں بیان کردہ طبقات کی روشنی میں تیسرے طبقہ میں چلی گئی، جبکہ پچھلی حدیث سمیت دوسری معارض احادیث طبقہ اولیٰ کی روایات ہیں، لہذا اُن کو ترجیح ہوگی، یہ چوتھا جواب بندہ ناچیز نے اپنی فہم سے بیان کیا ہے، کہیں منقول نہیں

(۱) دیگر ائمہ کے نزدیک ان کے ضعیف نہ ہونے اور ان کے مختصر حالات معلوم کرنے کے لئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیے: اکمال تہذیب الکمال ج: ۳ ص: ۳۱۳ و تہذیب الکمال ج: ۵ ص: ۲۷۱ و رجال صحیح مسلم لابن منجویۃ الأصبہانی ج: ۱ ص: ۱۶۹ و کتاب الثقات لابن حبان ج: ۳ ص: ۱۳۶ و کتاب التاریخ للبخاری ج: ۲ ص: ۲۷۹ و الجرح والتعديل، القسم الثاني من المجلد الأول ص: ۸۶۔

(۲) صیانة صحیح مسلم ص: ۲۱۰۔

(۳) رواہ البخاری فی کتاب الجنائز، و کتاب الفتن، و کتاب المغازی، و کتاب الرقاق. و مسلم فی کتاب الزکوۃ و کتاب الامارۃ.

ملا، وضاحت کے لئے مقدمہ صحیح مسلم کے اوائل میں طبقات کی بحث بغور دیکھی جائے۔ خلاصہ یہ کہ اس تعارض کے تین جواب ہیں، ایک یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں جہاد سے مراد ایسی کوشش ہے جس میں فتنہ پردازوں اور خون ریزی نہ ہو، قتال مراد نہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ حدیث اُمم سابقہ سے متعلق ہے، اُمّت محمدیہ سے متعلق نہیں، یعنی ہمارے حق میں یہ حکم منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اس حدیث کے راوی ”حارث“ امام احمدؒ کی جرح کے باعث مشکلم فیہ ہو گئے، جس کے باعث یہ روایت تیسرے طبقے کی ہو گئی، لہذا یہ طبقہ اولیٰ کی روایت یا روایات کے معارض ہونے کے باعث مرجوح ہو گئی، واللہ اعلم۔

قوله: ”فَنَزَلَ بِقَنَاءَ“ (ص: ۵۲: ط: ۵)

قناة مدینہ منورہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام ہے۔^(۱)

قوله: ”قَالَ صَالِحٌ وَقَدْ تَحَدَّثَ بِنَحْوِ ذَلِكَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ“ (ص: ۵۲: ط: ۶)

یعنی عن ابی رافع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون ذکر ابن مسعود، وکذا

ذکرہ البخاری فی التاریخ. (قَالَ الْأَبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي اكْمَالِ اكْمَالِ الْمَعْلَمِ).^(۲)

باب تفاضل أهل الإيمان فيه

ورجحان أهل اليمن فيه

۱۷۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (أَلَى قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي

مَسْعُودٍ، قَالَ: أَشَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ هَاهُنَا، وَإِنَّ الْقِسْوَةَ وَغِلَظَ الْقُلُوبِ فِي الْفَدَّادِينَ، عِنْدَ أَصُولِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ، فِي رَبِيعَةٍ وَمُضَرٍ.“ (ص: ۵۲: ط: ۱۰۲۸)

قوله: ”فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ هَاهُنَا الخ“ (ص: ۵۲: ط: ۹)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے یمن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ:

ایمان یہاں ہے، اور قلوب کی سختی فدادین میں ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے اہل یمن کی افضلیت فی کمال ایمان معلوم

ہوتی ہے، حالانکہ مہاجرین و انصار کی افضلیت قرآن کریم سے ثابت ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں اہل یمن کا مقابلہ اہل مشرق کے قبیلہ ربیعہ اور مُضر کے لوگوں سے ہو رہا ہے، لہذا اُن کی افضلیت بھی درحقیقت قبیلہ ربیعہ و مُضر پر بیان فرمانا مقصود ہے، یا مہاجرین و انصار کے علاوہ باقی قبائل عرب پر فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فضیلت جزئیہ ہے، یعنی صرف رقتِ قلب کے اعتبار سے ہے، جس کی تفصیل آگے شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کے کلام میں آئے گی۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ رئیس المتکلمین من اہل السنة والجماعة الشیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی یمن کے باشندے ہیں، اور حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کی ساتویں پشت میں ہیں، شیخ ابوالحسن الاشعری کی طرف نسبت رکھنے والے ”الاشاعرة“ کہلاتے ہیں (کذا فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیہ)۔

(ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

قوله: ”الْفَدَّادِينَ“

یہ فداد بالتشدید کی جمع ہے، فداد کے کئی معنی آتے ہیں، ایک وہ شخص جو چیخنے والا ہو، ”فَدَّ الرجلُ فَدِيدًا، اِذَا اشْتَدَّ صَوْتُهُ فِي حَرْثِهِ وَمَاشِيَتِهِ“۔ دوسرے وہ شخص جو ”فدیکہ“ والا ہو، اور فدید کہتے ہیں اہل کثیرہ کو، پس فداد کے معنی ہوئے وہ شخص جو کثیر الابل ہو۔ اور فداد کے تیسرے معنی ہیں کثیر المال، خواہ اہل ہوں یا کوئی اور مال، لیکن آگے چونکہ ”عند اذنب الابل“ آرہا ہے لہذا یہاں پہلے معنی راجح ہیں یعنی زیادہ زور سے بولنے والے، چیخنے چلانے والے۔

(ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

قوله: ”عِنْدَ أَصْوَالِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ“

یہ ترکیب میں فدادین کے لئے طرف ہے۔ یعنی وہ لوگ اُونٹوں کو ہانکنے کے لئے اُن کی دُموں کے پاس چیخنے چلانے والے ہیں۔

القسوة اور غلط القلوب دونوں کے معنی ہیں سختی، یعنی نصیحت کو سن کر اُس کی طرف جلدی مائل نہیں ہوتے، اس کے مقابل دل کی نرمی یہ ہے کہ حق بات اور نصیحت سن کر اس کی طرف جلدی مائل ہو جائیں۔

(ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

قوله: ”يَطْلُعُ قُرْنَا الشَّيْطَانِ“ یعنی المشرق۔

و ”القرنان“: جانباً الرأس، ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت مراد ہو، کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت شیطان کھڑا ہو جاتا ہے تاکہ وہ اُس کے قرنیں کے درمیان سے نمودار ہو، مگر اس پر اشکال ہوگا کہ آفتاب تو ہر وقت کسی نہ کسی علاقہ میں طلوع ہو رہا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آفتاب ہر وقت ”قرنی الشیطان“ کے درمیان ہی رہے؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اہل مدینہ کے اُفقِ شرقی کے اعتبار سے فرمایا کہ مدینہ کے مشرق میں جو علاقے ہیں وہاں آفتاب بینِ قرنی الشیطان طلوع ہوتا ہے، اس صورت میں حقیقی معنی مراد ہو سکتے ہیں، اور شیطان اس مقصد سے کھڑا ہوتا ہوگا کہ جو شخص اس وقت نماز پڑھے وہ شیطان کے لئے سجدہ کرنے والا نظر آئے۔

۲- قرنین سے مراد جماعتیں ہیں یعنی شیطان کی دو جماعتیں جو اُس کی پیروی کرتی ہیں، یہ ظاہر ان سے مراد ربیعۃ اور مُضَر کے قبیلے ہیں، جو اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے^(۱)۔

قوله: ”فِي رَبِيعَةٍ وَمُضَرٍ“ (ص: ۵۲: ط: ۱۰)

یہ ”فی الفدّادین“ کا عطف بیان ہے^(۲)، کیونکہ یہ لوگ اُونٹ پالتے تھے، ان میں یہ صفات (فسوة اور غلط القلوب) اُس وقت موجود تھیں۔

ربیعہ وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر وفدِ عبدالقیس میں ہے، جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف کی تھی۔

سوال:- جب ان کے دلوں میں سختی تھی تو ان کی تعریف کیسے فرمائی؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد وفدِ عبدالقیس کے آنے سے قبل فرمایا ہوگا، یعنی اُن میں سختی قبل الاسلام تھی، بعد میں باقی نہ رہی، (قالہ الشیخ الکنگھوی)^(۳)۔

۲- اور اگر وفدِ عبدالقیس کی آمد کے بعد فرمایا تو یہ ارشاد اکثر افراد کے اعتبار سے ہوگا جو اُس وقت تک ایمان نہیں لائے تھے۔

(۱) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۹ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۹۔

(۳) لامع الدراری ج: ۳ ص: ۲۲۔

۱۸۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزُّهْرَانِيُّ..... (الی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَرْقُ أَفِيدَةً، الْإِيمَانُ يَمَانٌ، وَالْفَقْهُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ.“
 (ص: ۵۳: سطر: ۲۱)
 قوله: ”جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ“
 (ص: ۵۳: سطر: ۱)

یہ اُس وقت کی بات ہے جب حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور اُن کے رفقاء مدینہ منورہ آئے تھے۔^(۱)

قوله: ”أَرْقُ أَفِيدَةً“ (ص: ۵۳: سطر: ۱) ارق اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔
 أفئدة، فؤاد کی جمع ہے، فؤاد اس جہلی کو کہتے ہیں جو قلب کے اوپر ہوتی ہے،^(۲)
 مطلب یہ ہے کہ ان کے دل زیادہ نرم ہیں، نصیحت کو جلد قبول کر لیتے ہیں۔

قوله: ”الْإِيمَانُ يَمَانٌ الخ“
 یمان اصل میں یمانی تھا یا نسبت کی حذف کردی گئی یعنی قابلِ تعریف ایمان یمن والوں کا ہے، اور صفتِ ایمان، فقہ اور حکمت دوسروں کی بہ نسبت ان میں زیادہ بہتر پائی جاتی ہیں۔

۱۸۲- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِذُ... (الی قولہ)... عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَضْعَفُ قُلُوبًا وَأَرْقُ أَفِيدَةً، الْفَقْهُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ.“
 (ص: ۵۳: سطر: ۲۳)
 قوله: ”أَضْعَفُ قُلُوبًا“
 (ص: ۵۳: سطر: ۴)

مراد ارق قلوباً ہے، یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، اور تفصیل اس کی یہ ہے جیسا کہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں فرمایا کہ ایمان کے مختلف الوان و آثار ہیں، کسی کو ایک اثر کی وجہ سے فضیلت حاصل ہے، کسی کو دوسرے اثر کی وجہ سے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءُ عِثْمَانُ، وَأَقْضَاهُمْ عَلِيٌّ، وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ عُبَيْدَةُ بْنُ

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۹-

(۲) فی معجم الوسیط ج: ۲: ص: ۶۷۰: الفؤاد، القلب، ويقال: هو فارغ الفؤاد، لا همَّ عنده ولا حزن.

(۳) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۱۰، دیگر جوابات و تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۸: ص: ۹۹،

کتاب بدء الخلق و فیض الباری ج: ۴: ص: ۱۳-

الجراح۔ دیکھئے نفسِ فضیلت تو ان پانچوں صحابہ کرامؓ کو حاصل تھی، لیکن ایمان کے خاص خاص آثار و آلوان کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ جزئی افضلیت ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ بیان فرمائی گئی کہ ایمان کا وہ خاص اثر اور رنگ ایک میں دوسروں سے زیادہ تھا، (یہ مطلب نہیں کہ وہ خاص اثر دوسروں میں بالکل نہیں تھا)۔ اسی طریقہ سے مہاجرین کی افضلیت اللہ کی راہ میں ہجرت اور سبقت الی الایمان کی وجہ سے ہے۔ انصار کو نصرت کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے، اور اہلِ یمن کو رقتِ قلب کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہلِ یمن کی افضلیت جزوی اعتبار سے ہے، اور مجموعی طور پر مہاجرین و انصار کو افضلیت حاصل ہے ان کی دین کی خاطر عظیم قربانیوں کی وجہ سے اور سابقین فی الاسلام ہونے کی وجہ سے۔

۱۸۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوُ الْمَشْرِقِ، وَالْفَخْرُ وَالْخِيَلَاءُ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ، الْفَدَّادِينَ، أَهْلُ الْوَبَرِ، وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ.“

(ص: ۵۳ سطر: ۵۰)

قوله: ”رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوُ الْمَشْرِقِ“

(ص: ۵۳ سطر: ۴)

مدینہ سے مشرق میں نجد، عراق، ایران، قبیلہ ربیعہ و مضرواق ہیں، علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث کے الفاظ میں عموم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں کفر زیادہ ہوگا، چنانچہ قبیلہ ربیعہ و مضر کفر میں سخت تھے، اگرچہ عبد القیس بعد میں مسلمان ہو گئے، اور ایرانی مجوس بھی کفر میں سخت تھے، تاتاری فتنہ بھی مشرق سے اٹھا تھا، قتلِ حسینؑ، جنگِ جمل و صفین بھی عراق میں ہوئیں جو مشرق میں ہے، دجال کا ظہور بھی مشرق (ایران و عراق) سے ہوگا، یاجوج و ماجوج کا فتنہ بھی تقریباً مشرق سے ظاہر ہوگا۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ ہم بھی مدینہ سے مشرق میں واقع ہیں، لہذا ہمیں بہت اہتمام کے ساتھ فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنی چاہئے۔

قوله: ”أَهْلُ الْوَبَرِ“

(ص: ۵۳ سطر: ۵)

یعنی اونٹوں کی کھال اور بالوں سے بنائے جانے والے خیموں میں رہنے والے۔^(۲)

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۰، ۱۱۔

(۲) منال الطالب فی شرح طوال الغرائب لابن اثیر ص: ۲۰۳۔

قوله: ”الْخِيَلَاءُ فِى أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ وَالسَّكِينَةُ فِى أَهْلِ الْغَنَمِ“ (ص: ۵۳: ۵) ”السَّكِينَةُ“ یعنی اطمینان و سکون (نوی)۔

والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ: ”انسان کے اخلاق و عادات پر صرف انسانوں ہی کی صحبت کے اثرات نہیں بلکہ جانوروں کی صحبت کے اثرات بھی پڑتے ہیں۔“

یمن والے بکریاں پالتے تھے، ان کی صحبت کا ایک اثر یہ تھا کہ ان کے دلوں میں نرمی تھی، اور اہل الخیل والابل میں سختی تھی، کیونکہ جانوروں کی صحبت اور ماحول کا اثر انسان کے قلب پر پڑتا ہے۔ مختلف پیشوں کے بھی مختلف اثرات ہوتے ہیں، مثلاً قصائی بڑے سخت دل ہوتے ہیں۔

لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ گھوڑے اور اونٹ وغیرہ پالنا جائز نہیں اور قصائی کا پیشہ برا ہے اُسے اختیار کرنا جائز نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ انہیں اپنے اخلاق کی اصلاح اور سخت مزاجی سے بچنے کے لئے بطور خاص کوشش کرنی چاہئے۔ ورنہ وہ ان امراضِ باطنہ میں مبتلا ہو جائیں گے، مثلاً جو لوگ ہسپتالوں میں کام کرتے ہیں ان کو جراثیم لگنے کا اندیشہ زیادہ ہے، اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ پیشہ ہی برا ہے اس پیشے کو ہی چھوڑ دو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ پیشہ زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، ان کو احتیاط کرنی چاہئیں۔

۱۹۰۔ ”حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ. مِثْلَ حَدِيثِ جَبْرِ بْنِ وَزَّادٍ وَالْفَخْرُ وَالْخِيَلَاءُ فِى أَصْحَابِ الْإِبِلِ، وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِى أَصْحَابِ الشَّاءِ.“ (ص: ۵۳: ۱۲، ۱۳)

قوله: ”وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِى أَصْحَابِ الشَّاءِ“ (ص: ۵۳: ۱۲)

تقریباً تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے بکریاں چرائی ہیں۔

۱۹۱۔ ”حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ ... (الى قوله) ... أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غِلْظُ الْقُلُوبِ وَالْجَفَاءُ فِى الْمَشْرِقِ وَالْإِيمَانُ فِى أَهْلِ الْحِجَازِ.“ (ص: ۵۳: ۱۳، ۱۴)

قوله: ”الْجَفَاءُ“ (ص: ۵۳: ۱۳) جَفَاً يَجْفُو جَفَاءً وَجَفَاءً: کسی سے اعراض برتنا،

بدسلوکی کرنا۔

قوله: ”فِى أَهْلِ الْحِجَازِ“ (ص: ۵۳: ۱۴) پچھلی روایات میں اہل یمن کے ایمان

کی فضیلت بیان ہوئی ہے، یہاں اہل حجاز کے ایمان کی، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ ایک کی فضیلت دوسرے کی نفی نہیں کرتی، ہر ایک کی فضیلت الگ حیثیت سے ہے، کما مر عن فتح الملہم۔

باب بیان اَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ الخ

۱۹۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا. أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ.“

(ص: ۵۴: سطر: ۲۰:۱)

قولہ: ”وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا“

(ص: ۵۴: سطر: ۲۰:۱)

اصل میں لا توؤمنون تھا، ہو سکتا ہے ”تحابوا“ کی مشاکلت کی وجہ سے نون کو حذف کر دیا گیا ہو۔ البتہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابی نے کہا ہے کہ یہ بھی ایک معروف لغت ہے یعنی تخفیف کے لئے نون کو حذف کر دیا جاتا ہے۔^(۱) اور یہاں بھی نفی کمال ایمان کی ہے، نفس ایمان کی نہیں۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ محبت اگرچہ غیر اختیاری ہے مگر اسباب محبت اختیاری ہیں، جن میں سے ایک یہی سلام کرنا ہے۔ ایک خاص بات یہاں یہ ہے کہ اگرچہ قاعدہ ہے کہ واجب کا ثواب سنت مؤکدہ سے زیادہ ہوتا ہے مگر یہاں معاملہ برعکس ہے کہ ابتداء بالسلام سنت مؤکدہ ہے اور جواب سلام واجب، مگر ابتداء بالسلام (سنت مؤکدہ) کا ثواب رَدُّ السلام سے زیادہ ہے۔

سلام کرنے کے بہت سے فوائد ہیں، من جملہ اُن کے تین یہ ہیں:-

- ۱- سلام خیر الاعمال میں سے ہے (صحیح مسلم میں پیچھے حدیث آچکی ہے)۔
- ۲- اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے (جیسا کہ حدیث باب میں ہے)۔
- ۳- بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ابتداء بالسلام کا عمل کبر کا علاج ہے۔^(۲)

(۱) وفي الديباج (ج: ۱ ص: ۵۴): وَلَا تُؤْمِنُوا: كَذَا فِي جَمِيعِ الْأَصُولِ بِحَذْفِ النُّونِ وَهِيَ لُغَةٌ مَعْرُوفَةٌ وَالْمُرَادُ: نَفْسِي كَمَالِ الْإِيمَانِ. وَفِي اكْمَالِ اكْمَالِ الْمُعْلَمِ (قَوْلُهُ: لَا تُؤْمِنُوا) (د) هُوَ بِاسْقَاطِ النُّونِ فِي كُلِّ الْأَصُولِ وَهِيَ لُغَةٌ مَعْرُوفَةٌ. (قُلْتُ) يَرِيدُ أَنَّهُ مِنَ الْحَذْفِ لِلتَّخْفِيفِ.

(۲) وفي الحديث: ”البادي بالسلام برئ من الكبر“ أنظر: شعب الإيمان للبيهقي، باب في مقاربة ومؤادة أهل الدين، ج: ۶ ص: ۴۳۳۔

باب بیان ان الدین النصیحة

۱۹۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ الْمَكِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ قَالَ: قُلْتُ

لِسَهِيلٍ أَنَّ عَمْرًا حَدَّثَنَا عَنِ الصَّعْقَاعِ عَنْ أَبِيكَ. قَالَ: وَرَجَوْتُ أَنْ يَسْقُطَ عَنِّي رَجُلًا قَالَ: فَقَالَ: بَنَحُوهُ عَنِ الَّذِي سَمِعَهُ مِنْهُ أَبِي كَانَ صَدِيقًا لَهُ بِالشَّامِ، ثُمَّ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ.“
(ص: ۵۴: سطر: ۵۲۳)

قوله: ”تَمِيمِ الدَّارِيِّ“
(ص: ۵۴: سطر: ۵)

ان کی ایک ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک روایت (حدیث جسّاسہ) نقل فرمائی ہے، جو آگے جلد ثانی میں آئے گی۔ غالباً یہ فضیلت کسی اور صحابی کو حاصل نہیں۔

قوله: ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“
(ص: ۵۴: سطر: ۵)

یہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور پورا دین اس میں آجاتا ہے۔

نصیحت کے معنی ہیں کسی کے ساتھ اخلاص کے ساتھ خیر خواہی اور اچھا سلوک کرنا۔ بعض اوقات اچھا سلوک تو ہوتا ہے لیکن اخلاص نہیں ہوتا بلکہ تملّق اور خوشامد ہوتی ہے، وہ ”النصیحة“ نہیں، اگرچہ بعض شراح نے النصیحة کو رُبع دین کہا ہے، اور الدین کے اطلاق کو مجاز قرار دیا ہے، لیکن ہم نے غور کیا اور بعض شارحین کے کلام میں بھی دیکھا کہ یہاں مجاز نہیں، بلکہ حقیقت ہی ہے کہ پورا دین خیر خواہی ہے۔

قوله: ”لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ“
(ص: ۵۴: سطر: ۵)

اس میں ایمان، اسلام اور احسان سب کچھ آجاتا ہے، اگر صرف ”لِلَّهِ“ ہوتا تب بھی پورا دین اس میں آجاتا، اور اللہ تعالیٰ سے خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق صحیح عقیدہ

(۱) سیر أعلام النبلاء ج: ۲: ص: ۴۴۲، وهذه القصة أيضًا في صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشرط

رکھا جائے، اُس سے محبت رکھی جائے، اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی کتاب پر عمل کیا جائے اور اس کی صفاتِ کمال کا عقیدہ رکھا جائے، یہ سب کچھ ”اللہ“ میں داخل ہے، مگر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ”ولکتابہ“ فرمایا کہ اس کی کتاب کے ساتھ خیر خواہی کی جائے، یعنی اُس پر ایمان لانا، اس کی تلاوت کرنا، اس کو حفظ کرنا، اس کا عالم بننا، سمجھنا اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرنا، اور اس کے احکام و ہدایات پر عمل کرنا۔

قوله: ”وَلِرَسُولِهِ“ (ص: ۵۳: سطر: ۵)

یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا، اُن سے محبت کرنا، اُن کا اتباع کرنا، اُن کی تعلیمات کو عام کرنا وغیرہ۔

قوله: ”وَلِأَنَّمِ الْمُسْلِمِينَ“ (ص: ۵۳: سطر: ۵)

دو احتمال ہیں:-

۱- ائمة سے مراد اُولی الامر یعنی حکام ہوں اور عام طور سے یہی مراد لئے جاتے ہیں۔

۲- ائمة سے مراد فقہاء اور مجتہدین ہوں، یہ بھی ائمة المسلمین ہیں۔^(۱)

قرآن مجید میں اُولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ“۔^(۲) یہاں ”منکم“ اُی من المسلمین کی قید ہے، متقی وغیرہ کی قید نہیں، چنانچہ مسلم حکام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ جائز کاموں میں ان کی اطاعت کی جائے، اگرچہ وہ خود ظالم اور بد عمل ہوں، نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ ہاں! ان کے ناجائز حکم پر عمل جائز نہیں کہ: ”لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ“۔^(۳) اور بشرط القدرة ان کو سنتِ انبیاء کے مطابق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے۔

ائمہ فقہاء کے ساتھ خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اُن کی فقہ کی تدوین و ترویج کی جائے، اور عوام ان کے فتاویٰ پر عمل کریں، ان کے نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں^(۴) اُولی الامر کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کر کے فرمایا کہ دراصل دونوں مراد ہیں، یعنی علماء بھی اور حکمران بھی، اس طرح کہ اُمور دُنیا (انتظامی اُمور) میں تو حکام کی اطاعت کی جائے اور اُمور دینیہ میں علمائے دین کی۔

(۲) النساء آیت: ۵۹۔

(۱) الديباج ج: ۱ ص: ۱۸۰۔

(۳) معارف القرآن ج: ۲ ص: ۴۵۰۔

(۴) سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۳ ص: ۱۲۱۔

قوله: ”وَعَامَّتَهُمْ“

(ص: ۵۴: سطر: ۵)

اور عوام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ اُن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے، اُن کو تکلیف نہ دی جائے، بلکہ راحت پہنچائی جائے، یعنی حدیث ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ“ پر عمل کیا جائے، اُن کے لئے وہی اچھی باتیں پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، اور اُن کے لئے اُنہی بُری چیزوں کو ناپسندیدہ سمجھے جن کو اپنے لئے ناپسند کرتا ہے، وغیرہ۔

۱۹۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ:

بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ.“

(ص: ۵۵: سطر: ۲۱)

قوله: ”عَنْ جَرِيرٍ“

(ص: ۵۵: سطر: ۱)

بعض روایات میں ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس دن پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے، اور بعض میں ہے کہ رمضان ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے۔^(۱)

قوله: ”بَايَعْتُ“

(ص: ۵۵: سطر: ۱)

احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف قسم کی بیعتیں کی ہیں:-
۱- بہت سوں نے تو بیعت اسلام کی۔

۲- صلح حدیبیہ میں جو بیعت رضوان ہوئی وہ بیعت قتال تھی کہ اِمَّا الْفَتْحُ وَاِمَّا الْمَوْتُ

۳- ایک بیعت وہ ہے جو خواتین سے لی گئی، ”يَسْأَلُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ

شَيْئًا وَلَا يُسْرِفَنَّ وَلَا يُزْنِينَ.... الخ“^(۲) یہ خواتین مومنات تھیں لیکن اس کے باوجود شرک و کفر سے اور اعمالِ سیئہ سے بچنے پر بیعت لی گئی۔

۴- حدیثِ باب میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے اِقَامَةُ صَلَوةٍ اور اِيتَاءِ زَكَاةٍ اور

النَّصْحُ لِكُلِّ مُسْلِمٍ پر بیعت لی گئی۔

(۱) ان کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مسند أحمد بن حنبل ج: ۳۱: ص: ۲۸۹-۵۷۴-۵۷۵ و بیہر

أعلام النبلاء ج: ۲: ص: ۵۳۰ وأسد الغابة ج: ۱: ص: ۳۳۳ وشذرات الذهب ج: ۱: ص: ۵۸، ۵۷۔

(۲) الممتحنة آیت ۱۲۔

۵- ایک بیعتِ خلافت ہے، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے خلفاء کے ہاتھ پر ہوئی۔

سوال:- صوفیاء کے ہاں جو بیعت ہوتی ہے وہ کون سی ہے؟

جواب:- یہ شریعت پر پابندی سے عمل کرنے کی بیعت ہوتی ہے، اور یہ وہ بیعت ہے جو مذکورہ بالا خواتین نے اور حضرت جریرؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کی ہے، یہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں، کیونکہ اس کا حکم عام نہیں دیا گیا۔ شریعت کا اتباع واجب ہے، جو بیعت کے بغیر بزرگوں اور علمائے کرام سے ہدایات لیتے رہنے سے بھی ہو سکتا ہے، البتہ ان کے ہاتھ پر بیعت ہونے میں برکت ہوتی ہے، اور قرآن و سنت کی ہدایات پر عمل آسان ہو جاتا ہے، مُرید اپنی دینی ذمہ داری کو زیادہ قوت کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔

۱۹۹- ”حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ وَيَعْقُوبُ الدَّوْرَقِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَلَقَنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ. وَالنُّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ.“

قولہ: ”هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ“ (ص: ۵۵: سطر ۳)

یہ ہشیم ثقہ ہیں، مگر مدلس ہیں اور مدلس کا عنعنہ قبول نہیں ہوتا، لہذا سند میں علت آگئی، اس کا جواب خود امام مسلمؒ کے صنف سے آرہا ہے۔

قولہ: ”فِيمَا اسْتَطَعْتُ“ (ص: ۵۵: سطر ۳)

بصيغة المخاطب أى فيما استطعت أو بصيغة المتكلم أى فيما استطعت دون احتمال ہیں۔

پہلی صورت میں معنی ہوں گے کہ سماع و طاعت کی بیعت اس حد تک کرو جتنی تمہارے اندر استطاعت ہو۔

دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ بیعت میں یوں کہو کہ میں سماع و طاعت پر بیعت کرتا ہوں فيما استطعت۔

قولہ: ”قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ“ (ص: ۵۵: سطر ۳)

یہ اُس علت کا جواب ہے کہ ہشیم کی سیار سے تحدیث بھی منقول ہے، صرف عنعنہ ہی نہیں ہے۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ النصح لکل مسلم کا بڑا اہتمام فرمایا کرتے تھے، کسی سے سودا کرتے تو اسے کہتے کہ میں نے جو یہ چیز تم سے خریدی ہے یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس ثمن کے مقابلے میں جو میں نے تمہیں دیا ہے۔ ایک مرتبہ اُن کے غلام نے ان کی فرمائش پر ایک گھوڑا خریدا تین سو درہم میں، یہ بائع کے پاس گئے اور کہا: بھائی! تم نے قیمت بہت کم لگائی ہے، پھر خود ہی بڑھاتے بڑھاتے آٹھ سو درہم قیمت اداء کی۔

باب بیان نقصان الایمان بالمعاصی الخ

۲۰۰۔ ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ التَّجِيبِيُّ ...

(الی قولہ) ... قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرِبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ .

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، ثُمَّ يَقُولُ: وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ ”وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ .

قوله: ”يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... الخ“ (ص: ۵۵: ۵)

آپ کو معلوم ہے کہ جب نفی قید اور مقید کے مجموعہ پر داخل ہو تو وہاں نفی قید کی ہوتی ہے، لہذا یہاں مطلب یہ ہے کہ زنا کی حالت میں وہ مؤمن نہیں ہوتا، اسی طرح آدمی سرقہ اور شراب خمر کی حالت میں مؤمن نہیں ہوتا۔

قوله: ”أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ“ (ص: ۵۵: ۶)

(۱) أنظر: نور الأنوار بحث المطلق والمقيد وفي صيانة صحيح مسلم (ص: ۲۷۷) وهو من الألفاظ النافية التي تطلق في اللغة على الشيء عند انتفاء معظم منه، مع وجود أصله ويراد بها نفى كماله، لا نفى أصله، ومن ذلك: (لا عيش إلا عيش الآخرة ولا عمل إلا بالنية).

ہؤلاء سے زنا، سرقت اور شرب خمر کی طرف اشارہ ہے۔

قوله: ”وَلَا يَنْتَهَبُ“ (ص: ۵۵: طر: ۶) انتہاب زبردستی چھیننا، ڈاکہ ڈالنا۔

قوله: ”ذَاتَ شَرَفٍ“ (ص: ۵۵: طر: ۶) قیمتی چیز، اہمیت والی چیز۔

قوله: ”وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ... الخ“ (ص: ۶۵: طر: ۶)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چوتھا کلمہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے اوراج ہے، لیکن خوب سمجھ لیں کہ یہ چوتھا کلمہ بھی سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابو نعیم اصفہانی کی مستخرج علی صحیح مسلم میں مرفوعاً منقول ہے۔^(۱)

قوله: ”فِيهَا“ (ص: ۵۵: طر: ۶) ای بسبھا۔

”لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ.... الخ“ کی شرح میں شارحین نے تاویل کی ہے، کیونکہ یہ واضح طور پر معتزلہ اور خوارج کا متدل ہے، چنانچہ اس کے جواب میں تیرہ اقوال ذکر کئے گئے ہیں، چند خاص اقوال یہ ہیں:-

۱- امام رازیؒ کے اُستاز شیخ نجم الدین کُبْرٰیؒ فرماتے ہیں کہ: ”وہو مؤمن“ کا مطلب ہے: وہو مؤمن بآن اللہ براہ حال کو نہ مرتکبا لہٰذا المعصية۔ یعنی زنا کی حالت میں مؤمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت اسے یہ استحضار کامل نہیں رہتا کہ اللہ اُس کو دیکھ رہا ہے، اور ہر وقت بآن اللہ براہ حال کا استحضار نفس ایمان کے لئے شرط بھی نہیں، اگرچہ اعتقاد ضروری ہے، جیسے نیند کی حالت میں سونے والے کو اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا استحضار نہیں ہوتا اگرچہ اس کا عقیدہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ دیکھ رہا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ عدم استحضار سے نفس ایمان کی نفی لازم نہیں آتی۔ اگر استحضار کامل ہو تو آدمی زنا کر ہی نہیں سکتا، جیسے باپ کے سامنے، اُستاز کے سامنے بیٹا اور شاگرد کتنا ہی چاہیں کہ وہ یہ حرکت کر لیں ہرگز قادر نہیں ہوں گے۔^(۲)

۲- علامہ شعرانی نے شیخ اکبر کا قول ایک حدیث کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اُس وقت واقعی ایمان دل سے نکل جاتا ہے، لیکن ایمان دل سے نکل کر اُس پر سایہ لگن ہو جاتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل نہ ہو، پھر جب یہ آدمی معصیت سے الگ ہو جاتا ہے تو ایمان واپس آ جاتا

(۱) المسند المستخرج علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۴۷۔

(۲) الیواقیت والجوہر للشعرانی ج: ۲ ص: ۱۱۳، المبحث الرابع والخمسون فی بیان أنَّ الفسق بارتکاب الكبائر الاسلامیة لا یزیل الايمان۔

ہے۔ علامہ شعرانی نے اس روایت کی سند ذکر نہیں کی، اگر سند صحیح ہے تو پھر کسی اور تاویل کی ضرورت نہیں۔^(۱)

۳۔ علامہ قرطبی و نووی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ ”لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن“ کا مطلب ہے کہ حالتِ زنا میں وہ کامل مؤمن نہیں ہوتا، یعنی ایمانِ منجی من دخول النار نہیں رکھتا۔

۲۰۴۔ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: اَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .. (الِیْ) قَوْلُهُ... وَزَادَ ”وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِينَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَإِيَّاكُمْ“

(ص: ۵۶: ط: ۸۲۶)

قوله: ”وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِينَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ (ص: ۵۶: ط: ۸)

غلول بھی اگرچہ سرقہ ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ غلول کہتے ہیں سرقہ من المغمم کو، اور سرقہ کا ذکر پیچھے آچکا ہے، پھر اس کو بطورِ خاص اس لئے ذکر کیا کہ اس میں چوری کرنا آسان

(۱) الیواقیت والجواهر ج: ۲ ص: ۱۱۳۔ شیخ اکبرؒ نے اپنی کتاب الفتوحات المکیة ج: ۵ ص: ۱۶۸، الباب الثامن والسون فی اسرار الطہارة (ف: ۱۷۶) میں یہ روایت ذکر کی ہے، لیکن انہوں نے بھی اس کی سند بیان نہیں فرمائی، روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”ان العبد اذا زنی خرج عنه الايمان حتى صار عليه كالظلة فاذا اقلع رجع اليه الايمان.“ لیکن حاکم نیشاپوری ”مستدرک علی الصحیحین“ کتاب الايمان (ج: ۱ ص: ۷۲)، رقم الحديث: ۵۶) میں اسے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حديث صحيح علی شرط الشيخین، فقد احتجوا بروايتہ، وله شاهد علی شرط مسلم.“ نیز یہ روایت جامع ترمذی، کتاب الايمان، باب لا یزنی الزانی وهو مؤمن (ج: ۲ ص: ۸۷)، اور سنن أبی داؤد، کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الايمان ونقصانه، (رقم الحديث: ۴۶۷۶) کے تحت بھی مذکور ہے۔ اور كشف الخفاء (رقم الحديث: ۲۴۳) میں علامہ غلوی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”رواه أبو داؤد وحاکم عن أبی ہریرة ويشهد له ما فی الصحیحین من قوله صلى الله عليه وسلم: لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن. الحديث. نیز معجم الأوسط للطبرانی، مسند أبی ہریرة (رقم الحديث: ۵۳۸) کے تحت اس کے ہم معنی ایک حدیث مذکور ہے، اور اسے علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد، کتاب الايمان، باب فی قوله صلى الله عليه وسلم ”لا یزنی الزانی الخ“ کے اندر نقل کیا ہے۔

(۲) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۳۵ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۵۵۔

ہوتا ہے، کیونکہ مالِ غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس کا کوئی شخص انفرادی طور پر مالک نہیں ہوتا کہ وہ اس کی حفاظت کرے۔

دوسری وجہ جس کی طرف حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے اپنی وفات سے ایک دو روز پہلے احقر کو توجہ دلائی، یہ ہے کہ غنیمت میں سے اگر کوئی چوری کرے تو اس کی توبہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ بہت سے غانمین کی مشترک ملکیت ہوتی ہے، جب غانمین تقسیم غنیمت کے بعد اپنے اپنے وطن کو واپس چلے جائیں تو اب اُن سے فرداً فرداً معافی مانگنا یا وہ چوری کی ہوئی چیز یا اس کی قیمت سب میں تقسیم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ والد صاحبؒ نے فرمایا کہ دینی مدارس کا چندہ بھی اسی کے حکم میں ہے، اس میں بے شمار لوگوں کا چندہ ہے اور بے شمار لوگوں کا حق ہے طلبہ، اساتذہ و ملازمین کا، اسی لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ مدارس کا پیسہ بہت خطرناک ہے (اللہ تعالیٰ بے احتیاطی سے محفوظ رکھے، آمین)۔

صحیح مسلم، کتاب الایمان ہی میں آگے یہ واقعہ آئے گا کہ غزوہ خیبر کے بعد ایک وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے پڑاؤ ڈالا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام رفاعہ بن زید آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ سواری سے اُتار رہا تھا کہ کہیں سے تیر آکر لگا اور وہ جان بحق ہو گیا، صحابہ کرامؓ نے اُس کی ظاہری حالت دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”هينأله الشهادة يا رسول الله“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”كَلَّا! والذي نفس محمد بيده! إِنْ الشَّمْلَةَ لَتَلْتَبِ عَلَيْهِ نَارًا أَخَذَهَا مِنَ الْغَنَائِمِ يَوْمَ خَيْبَرَ لَمْ تَصْبِهَا الْمَقَاسِمُ“ یہ سن کر صحابہ کرامؓ گھبرا گئے، تھوڑی دیر بعد ایک صحابیؓ جو قی کا ایک یا دو تسمے لے کر آئے اور عرض کیا کہ یہ تقسیم سے پہلے میں نے مالِ غنیمت میں سے اُٹھائے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”شِرَاك أَوْ قَالَ شِرَاكَانِ مِنَ النَّارِ“ عام طور سے اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر تم یہ شراک واپس نہ لاتے تو یہ آگ کے تسمے بن جاتے، لیکن حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تم اب اس کو لے کر آئے ہو جبکہ یہ شراک من النار بن چکے ہیں، اس لئے کہ اب ان تسموں کی واپسی کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی، کیونکہ غنیمت تقسیم ہو چکی اور غانمین

اپنے اپنے وطن کی طرف روانہ ہو گئے، اب ان قسموں کو یا ان کی قیمت کو سارے غامنین میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، حالانکہ ان میں سارے غامنین کا حق تھا۔

باب خصالِ المنافق

۲۰۷۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَلَّةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَلَّةٌ مِنْ نِفَاقٍ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ.“

(ص: ۵۶: سطر: ۱۱: ۱۳۲)

قوله: ”أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا“

اس جملہ میں ”اربع“ موصوف اور ”من کن فیہ“ صفت ہے، صفت موصوف مل مبتداء ہے اور اگلا جملہ ”کان منافقاً خالصاً“ اس کی خبر ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”من کن فیہ أربع خصال کان منافقاً خالصاً۔“

نفاق یہ نَفَق سے بنا ہے اور نَفَق سرنگ کو کہتے ہیں^(۱) لیکن اس سے کوئی فعل اُس معنی میں استعمال نہیں ہوتا جس معنی میں یہ قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اب نفاق کا لفظ ایک شرعی اصطلاح بن گیا ہے، جس کے مشہور معنی یہ ہیں کہ کوئی اسلام ظاہر کرے اور باطن میں کفر رکھتا ہو۔ چنانچہ منافقین کے کفر کے بارے میں قرآن و حدیث میں کثرت سے نصوص آئی ہیں، مثلاً: ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“^(۲) دوسری جگہ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“^(۳)

نفاق کے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سرنگ میں آدمی ایک طرف سے داخل ہوتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ اندر ہے، حالانکہ وہ دوسری طرف سے نکل چکا ہوتا ہے، اسی طرح منافق ظاہراً اسلام میں داخل ہوتا ہے، لوگ مسلمان سمجھتے ہیں حالانکہ وہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہوتا ہے۔

لیکن حدیثِ باب میں اگر یہ مشہور معنی مراد لئے جائیں تو زبردست اشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ پھر تو لازم آیا کہ ان چار گناہوں کی وجہ سے آدمی کافر ہو گیا اور دائرۃ اسلام سے خارج ہو گیا، حالانکہ یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب نہیں بلکہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی دائرۃ اسلام سے نکل جاتا ہے۔
جواب نمبر ۱:- نفاق کی دو قسمیں ہیں:-

- ۱- نفاقِ اعتقادی یعنی ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں کافر۔
- ۲- نفاقِ عملی یعنی یہ کہ مثلاً ظاہر میں تو وعدہ کر رہا ہے مگر دل میں یہ نیت ہے کہ اس وعدے پر عمل نہیں کرے گا۔

اب نفاق کی تعریف جو دونوں قسموں کو شامل ہو جائے یہ ہوگی کہ: ”اظہارُ خلافِ ما یسطن“^(۱)۔ حاصل یہ کہ اگر باطن میں کفر ہے تو یہ نفاقِ اعتقادی ہے، اور اگر کفر نہیں تو نفاقِ عملی ہے، پس یہاں حدیثِ باب میں بھی نفاقِ عملی مراد ہے۔^(۲)

جواب نمبر ۲:- یہ عہدِ رسالت کے ساتھ خاص ہے کہ عہدِ رسالت میں جس شخص میں یہ چار چیزیں ہوتی تھیں وہ قسمِ اول کا منافق یعنی ہقیقۃً کافر ہوتا تھا۔^(۳) مطلب یہ ہے کہ یہ کفر کی علامتیں ہیں عانتیں نہیں۔ لیکن ہمارے زمانہ میں یہ چار چیزیں نفاق بمعنی کفر کی علامت بھی نہیں رہیں، کیونکہ افسوس کہ اب یہ مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں، جس طرح ترکِ صلوٰۃ عہدِ رسالت میں کفر کی علامت تھی، اب یہ کفر کی علامت نہیں رہی، اسی طرح یہ چار صفات عہدِ رسالت میں منافق (قسمِ اول) کی علامتیں سمجھی جاتی تھیں۔

جواب نمبر ۳:- ایک جواب حافظ ابنِ قیمؒ نے دیا اور بہت ہی اچھا جواب ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ قیمؒ کو اللہ تعالیٰ نے قوتِ بیان ایسی دی ہے کہ قاری کو اپنے ساتھ بہالے جاتے ہیں، مگر علامہ کشمیریؒ نے خوب ارشاد فرمایا، یہ ارشاد میں نے حضرت والد صاحبؒ سے سنا ہے، حضرت کشمیریؒ نے فرمایا کہ: ”علمہما اکبر من عقلہما“ کیونکہ حضرت ابنِ تیمیہؒ اور حضرت ابنِ قیمؒ نے متعدد مسائل میں دیگر جلیل القدر فقہائے کرام کے مقابلے میں تفردات اختیار کئے

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۳۔

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۲۵۰۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۳ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۵۰ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۵۶۔

ہیں۔ حضرت کشمیریؒ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ علم تو اُن کا زیادہ ہے مگر عقل اللہ تعالیٰ نے جمہور فقہاء کو زیادہ دی ہے، مگر حافظ ابن قیمؒ نے حدیث باب اور اس کی ہم معنی احادیث کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ خوب ہے، فتح الملہم میں اُسے نقل کیا گیا ہے، اور ناچیز کو بہت پسند ہے، اور وہ جمہور فقہاء کے خلاف بھی نہیں۔

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں بھی کسی معصیت کے مرتکب کے بارے میں لَا یُؤْمِنُ یَا فُقَدُ کُفْر جیسے صیغے آئے ہیں اُن میں تاویلات نہ کی جائیں، بلکہ تم بھی کہو کہ اُس نے کفر کیا ہے بایں طور کہ کفر، شرک، نفاق اور فسق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، ۱۔ کُفْر جُو مُخْرِج مِّنَ الْمِلَّةِ ہو، ۲۔ کُفْر جُو مُخْرِج مِّنَ الْمِلَّةِ نہ ہو، یعنی یہ بھی ہے تو کفر ہی مگر یہ ”کُفْرٌ دُونَ کُفْرٍ“ ہے، شرک اور نفاق اور فسق کے بارے میں بھی کہا جائے گا کہ وہ ”شُرَکٌ دُونَ شُرَکٍ“ ہے، اور ”نِفَاقٌ دُونَ نِفَاقٍ“ ہے، اور ”فَسَقٌ دُونَ فَسَقٍ“ ہے۔^(۱) اس جواب میں ادب بھی ملحوظ رہتا ہے، اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ یہ جرم اتنا شدید ہے کہ یہ کفر کے قریب ہے اور کفر کا شعبہ ہے۔ اور اس میں یہ حکمت بھی ہے کہ اوّلیٰ قبلہ میں جب آدمی وعید سنے گا تو اس گناہ کے قریب بھی جانے سے ڈرے گا، اور احادیث میں یہ الفاظ اسی حکمت سے ارشاد فرمائے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۴:- ان اعمال کو حلال سمجھتا ہو جبکہ اُسے علم ضروری حاصل ہو چکا ہو کہ اسلام نے اُن کو حرام قرار دیا ہے، اس کے باوجود اُن کو حلال سمجھتا ہے تو یہ ھَیْقَہ کافر ہوگا۔

قوله: ”وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ“ (ص: ۵۶: سطر ۱۲)

وعدہ خلافی کے حکم میں قدرے تفصیل ہے:-

اگر وعدہ کرتے وقت ہی یہ ارادہ ہو کہ اس کو پورا نہیں کرے گا تو یہ حرام و ناجائز اور نفاقی عملی ہے۔

اگر وعدہ کرتے وقت تو ایفاء وعدہ کا ارادہ تھا لیکن بعد میں کوئی عذر پیش آ گیا تو ترک ایفاء سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن ترک ایفاء بلا عذر مکروہ تنزیہی ہے۔^(۲)

(۱) الصلاة وحکم تارکھا، لابن القیم ص: ۷۳ و مدارک السالکین ج: ۱ ص: ۳۳۶۔

(۲) اس سلسلے میں تفصیل کلام کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فضل الباری ج: ۱ ص: ۴۳۸۔ وعمدة القاری کتاب

(ص: ۵۶: سطر: ۱۲)

قولہ: ”وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ“

فجور کے لغوی معنی ہیں حد سے تجاوز کرنا اور حق سے اعراض کرنا۔

۲۰۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ .. (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳: ۱۵۲)

، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اتَّخَمَ خَانَ.“

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳)

قولہ: ”آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ“

پہلی حدیث میں ”اربع“ کا ذکر ہے، مگر اس میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یوں کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا، بعد میں چار کا علم دے دیا گیا۔^(۱)

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳)

قولہ: ”إِذَا اتَّخَمَ خَانَ“

امانت کا تعلق صرف روپے پیسے کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں، مثلاً مشورہ امانت ہے، الیکشن (انتخابات) میں ووٹ امانت ہے، دوسرے کا راز آپ کے پاس امانت ہے، کوئی عہدہ اور منصب آپ نے لیا ہے تو وہ بھی امانت ہے، اسی طرح اور بھی امانت کی متعدد اقسام ہیں۔

باب بیان حال ایمان من قال لأخيه المسلم يا كافر

۲۱۲- ”حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الی قولہ) ... عَنْ ابْنِ

عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا

(ص: ۵۷: سطر: ۲۰۱)

أَحَدَهُمَا.“

(ص: ۵۷: سطر: ۱)

قولہ: ”إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا“

ضمیر مؤنث کا مرجع اکفر کا مصدر اکفارة ہے بمعنی تکفیر، یعنی کفر نہیں لوٹا بلکہ تکفیر لوٹی ہے۔ جس کی تکفیر کی گئی اگر وہ واقعی کافر ہے تو یہ تکفیر اُس کی طرف لوٹی ہے یعنی اُس کا کفر ظاہر ہو جاتا ہے، اور اگر وہ واقعی کافر نہیں تو تکفیر کا یہ جرم قاتل کی طرف لوٹتا ہے جو کبھی فسق کی صورت

میں ہوتا ہے اور کبھی کفر کی صورت میں۔ اگر کسی نے مثلاً دوسرے کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گستاخ ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ گستاخ نہیں، تو یہ تکفیر قائل کی طرف بھتان علی المسلم کی صورت میں لوٹے گی جو کہ فسق ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کو مثلاً اس لئے کافر کہا کہ وہ نماز پڑھتا ہے تو اس صورت میں وہ تکفیر قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی کیونکہ اُس نے نماز کو کفر قرار دے دیا۔

کب تکفیر قائل کے فسق کی صورت میں اور کب کفر کی صورت میں لوٹے گی؟ اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اگر تکفیر ما عِلِمَ مِنَ الدِّينِ ضرورۃً کے انکار کو متضمن ہے تو یہ قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی، ورنہ فسق کی صورت میں۔

۲۱۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا أَمْرٍ قَالُوا لَا خِيَةَ: يَا كَافِرُ. فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ.“

(ص: ۵۷: ط: ۳:۲)

قوله: ”إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ“

(ص: ۵۷: ط: ۳)

ای ان کان المقول لہ کما قال۔ آگے جزاء محذوف ہے ای فقد احسن۔

قوله: ”وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ“

(ص: ۵۷: ط: ۳)

ای وان لم یکن المقول لہ کما قال رجعت علیہ تلک الإِکْفَارَةُ اِی التکفیر۔ یعنی اُس کا وبال لوٹے گا کبھی کفر کی صورت میں، کبھی فسق کی صورت میں جس کا ضابطہ اوپر بیان ہوا۔

۲۱۴- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي ذَرٍّ؛ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لَغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ، وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلَيَتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوُّ اللَّهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ.“

(ص: ۵۷: ط: ۵:۳)

قوله: ”لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لَغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ“

(ص: ۵۷: ط: ۵:۳)

مِنْ تَاكِيْدِ نَفْسِي كَلِّ لَنْ هُوَ، يِهَا بَهِي وَهِي تَفْصِيْل هُوَ، يَعْنِي ”كَفَرٌ ذُوْنَ كَفَرٍ“ مَرَاد هُوَ، يَا ”فَقَدْ قَارَبَ الْكُفْرَ“ يَا كُفْرَانِ نِعْمَت مَرَاد هُوَ۔

قوله: ”اَدْعَى لَغَيْرِ اَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، اِلَّا كُفْرًا“ (ص: ۵۷: سطر: ۴)

مِنْ اَدْعَى لَغَيْرِ اَبِيهِ اِنَّهُ اَبُوهُ، يَعْنِي غَيْرِ بَابِ كِي طَرَفِ بَابِ هُوْنِ كِي جَهْوِي نِسْبَتِ دَانَسْتِ كِي۔
اِس مِيں يِه صَوْرَتِ بَهِي دَاخِل هُوَ كِه اَدْمِي اِپْنِ نَسْبِ كُو دُوسَرِے قَبِيْلِے اُور قَوْمِ كِي طَرَفِ مَنسُوبِ كَرِے۔^(۱)

سوال:- غَيْرِ اَبِ كِي طَرَفِ مَنسُوبِ كَرْنَا تُو گناہِ عَمَلِي هُوَ، مَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً كَا اِنْكَارِ نَبِيں، پھر اِس پَر كُفْرِ كَا حَكْمِ كِيُوں لگَا يَگيا؟
اِس كِے مُتَعَدِّدِ جَوَابِ هِيں:-

۱- اِگَر بَعْدَ الْعِلْمِ بِالتَّحْرِيمِ مُسْتَحْلًا اَيَا كَرْتَا هُوَ تُو وَاقِعِي كَا فَرِ هُوَ جَا ئِے گا۔
۲- جِس طَرَحِ نَفَاقِ كِي دَوْتَمِيں هِيں، اِسي طَرَحِ كُفْرِ كِي بَهِي دَوْتَمِيں هِيں، ۱- كُفْرِ اِعْتِقَادِي، ۲- كُفْرِ عَمَلِي۔ يِهَاں پَر كُفْرِ عَمَلِي مَرَاد هُوَ، اِسي كُو حَافِظِ ابْنِ قِيَمٌ نِے ”كَفَرٌ ذُوْنَ كَفَرٍ“ كَہَا هُوَ، جَيَا كِه پِيچْھِے بَيَانِ هُوَا۔

۳- كُفْرِ سِے مَرَاد كُفْرَانِ نِعْمَتِ هُوَ، يَعْنِي اُس نِے بَابِ جَيَا عَظِيْمِ نِعْمَتِ كَا اِنْكَارِ كَرِيَا۔
۴- كُفْرٌ بِمَعْنَى قَارَبَ الْكُفْرَ يَعْنِي كُفْرَ كِے قَرِيْبِ هُوَ يَگيا، عَرَبِي مِيں اَيَا بَكْثَرَتِ هُوْتَا هُوَ كِه قَرِيْبِ الشَّيْءِ پَر شَيْءِ كَا اِطْلَاقِ هُوْتَا هُوَ، جَيَا قَرِيْبِ الْمَوْتِ پَر مَيِّتِ كَا اِطْلَاقِ هُوْتَا هُوَ۔

قوله: ”وَمِنْ اَدْعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا“ (ص: ۵۷: سطر: ۵)

مَثَلًا كُسي كِي تَصْنِيفِ يَا شَعْرِ كُو يَا كُسي كِے مَالِ كُو اِپْنِي طَرَفِ مَنسُوبِ كَر دِيَا، غَرَضِ كُسي بَهِي اِسي چيزِ كَا دَعْوِي كَرْنَا جُو مدْعٰی كِي نَہِيں هُوَ اِس مِيں دَاخِلِ هُوَ۔ بَعْضِ لُوگِ غَلَطِ بَيَانِي سِے كَامِ لِے كَر كُسي نَسْبِ كُو اِپْنِي طَرَفِ لَگَا لِيْتِے هِيں، حَالَانَكِه وَه نَسْبِ اُنْ كَا نَہِيں هُوْتَا، مَثَلًا حَائِكِ (جُو لَہے) عَرَبِيُوں كِي اَوْلَادِ نَہِيں، اُنْہُوں نِے اِپْنِے اُپْ كُو اِنصَارِي كَہلُو اَنَا شَرُوعِ كَر دِيَا۔ اِسي طَرَحِ كَچْھِ قِصَايُوں نِے قَرِيْشِي كَہلُو اَنَا شَرُوعِ كَر دِيَا، حَالَانَكِه وَه بَهِي قَرِيْشِ كِي اَوْلَادِ مِيں نَہِيں، يِه حَرَامِ هُوَ۔ لِيكِن دُوسَرِي طَرَفِ طَعْنِ فِي النِّسْبِ بَهِي حَرَامِ هُوَ، اَلْبَتَّ هَم جُو اِپْنِے اُپْ كُو ”خَفِي“ كَہْتِے هِيں تُو

وہ نسب کے طور پر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہیں، اس لئے ”حنفی“ کہلاتے ہیں۔

باب بیان حال ایمان من رغب عن ابیہ وهو یعلم

۲۱۶- ”حَدَّثَنِي عُمَرُو النَّاقِدُ ... (الی قوله) ... قَالَ: نَا هَشِيمُ بْنُ بَشِيرٍ، قَالَ: أَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، قَالَ: لَمَّا ادَّعَى زِيَادٌ، لَقِيتُ أَبَا بَكْرَةَ فَقُلْتُ لَهُ: مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمْ؟ إِنِّي سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ يَقُولُ: سَمِعَ أَذْنَايَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ: مَنْ ادَّعَى أَبَا فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ أَبِيهِ، يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرَ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ.

فَقَالَ: ”أَبُو بَكْرَةَ: وَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“

(ص: ۵۷: سطر: ۹۳۷)

قوله: ”لَمَّا ادَّعَى زِيَادٌ، لَقِيتُ أَبَا بَكْرَةَ“ (ص: ۵۷: سطر: ۷)

حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ اور زیاد دونوں ماں شریک بھائی ہیں، دونوں سُمَیَہ نامی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے، سُمَیَہ حارث بن کلدہ طیب کی باندی تھی، اسی کے پاس سُمَیَہ کے بطن سے حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ جو صحابی ہیں، پیدا ہوئے۔

زیاد صحابی نہیں ہیں، زیاد کے باپ کا شروع میں لوگوں کو علم نہ تھا۔ علامہ نوویؒ کے بیان کے مطابق اسے کوئی ”زیاد بن عبید ثقفی“ کہتا اور کوئی ”زیاد بن ابیہ“ اور کوئی ”زیاد بن اُمیہ“ کہتا تھا، وجہ یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں متعدد قسم کے انکحہ ہوتے تھے کہ کچھ دن کے لئے اس سے نکاح کر لیا اور کچھ دن کے لئے دوسرے سے، اسلام نے انکحہ جاہلیت کو باطل قرار دے دیا لیکن انکحہ جاہلیت سے جو بچے پیدا ہو چکے تھے دورِ جاہلیت میں بھی وہ ثابت النسب کہلاتے تھے، اسلام نے بھی دورِ جاہلیت کے ایسے نکاح سے پیدا ہونے والے بچوں کو ثابت النسب قرار دیا۔

ایک نکاح جاہلی کا طریقہ یہ تھا کہ کسی باندی سے اُس کا مالک بھی مباشرت کرتا تھا اور اور نکاح جاہلی کی بناء پر دوسرے لوگ بھی، پھر ایسی باندی کے بچوں کے ثبوتِ نسب کا طریقہ، جس سے متعدد مردوں نے نکاح جاہلی کی بناء پر مباشرت کی ہو، یہ تھا کہ وہ باندی مباشرت

کرنے والے جس مرد کو متعین کر دیتی تھی وہی اُس بچہ کا باپ مانا جاتا تھا، اور بچہ اسی کی طرف منسوب ہوتا تھا۔ جب اسلام آیا تو اسلام نے اُن کو ثابت النسب قرار دیا، لیکن آئندہ کے لئے ثبوت نسب کے قوانین وضع کر دیئے اور قاعدہ یہ مقرر کر دیا کہ ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“^(۱)۔

ابوسفیانؓ نے بھی سُمَیہ سے نکاحِ جاہلیت کیا تھا، جب سُمَیہ کے بطن سے زیاد پیدا ہوا تو سُمَیہ نے اُس کو ابوسفیانؓ کی طرف منسوب کیا اور ابوسفیانؓ نے بھی مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے زمانہ جاہلیت ہی میں اقرار کیا کہ یہ اُن کا بچہ ہے، اور کچھ لوگوں کو خفیہ طور پر اس کا گواہ بھی بنایا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

ابوسفیانؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھی والد ہیں، جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دورِ حکومت آیا اُس وقت تک زیاد کے ابوسفیانؓ کا بیٹے ہونے کی بات مخفی تھی، زیاد بڑا ذہین، مدبر، منتظم اور شجاع تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھی تھا، اُن کے دورِ خلافت میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو اُس نے گواہوں کو بھیجا کہ جاؤ! حضرت معاویہؓ کو بتاؤ کہ زیاد تمہارا باپ شریک بھائی ہے، گواہوں کی تعداد دس تھی، جن میں حافظ ابن حجرؒ کے بیان کے مطابق ایک جلیل القدر صحابی حضرت مالک بن ربیعہ سلولی رضی اللہ عنہ بھی تھے جو بیعتِ رضوان میں شریک رہ چکے تھے۔^(۲)

اب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لئے یہ مسئلہ بن گیا، ظاہر ہے بھائی بنانے میں عار بھی تھی اور بدنامی بھی ہو سکتی تھی، لیکن جب یہ مسئلہ دس گواہوں کے ذریعہ مبرہن ہو کر آیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے انہیں اپنا بھائی بنالیا اور الحاقِ نسب کر دیا۔ جن لوگوں کو یہ صورتحال معلوم نہ تھی اُن کو حیرانی ہوئی اور انہوں نے اعتراض بھی کیا، چنانچہ ان معترضین میں یہ

(۱) صحیح البخاری میں یہ حدیث ۷ جگہ صحیح مسلم میں دو جگہ اور دیگر متعدد کتب حدیث میں بھی آئی ہے۔

(۲) الاصابة ج: ۱ ص: ۵۶۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الاصابة ج: ۱ ص: ۵۶۳ و تاریخ ابن خلدون ج: ۳ ص: ۱۵، ۱۴۔

والاستيعاب ج: ۲ ص: ۵۲۳-۵۳۰۔

ابو عثمان بھی تھے جن کا ذکر یہاں حدیث باب میں ہے۔

یاد رہے کہ زیاد ماں شریک بھائی ہیں ابوبکرؓ کے، اور باپ شریک بھائی ہیں حضرت معاویہؓ کے۔ چنانچہ ابو عثمان ابوبکرؓ سے ملے وہ سمجھتے تھے کہ شاید ابوبکرؓ خود بھی اس الحاقِ نسب پر راضی ہیں اسی لئے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے بطور اعتراض کے یہ سوال کیا کہ: ”ما هذا الذى صنعتم؟“ اس مکالمہ سے ابوبکرؓ کا موقف واضح نہیں ہوتا لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں یہ بھی استلحاق سے ناراض تھے اور ناراضگی کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ ”لا والله! ما علمتُ سُمِّيَةَ رأت ابا سفيانَ قَطُّ“^(۱)

اگرچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے استلحاق کے بعد زیاد کا نسب حضرت ابوسفیانؓ سے ثابت ہو گیا تھا، لیکن اُس نے مزید توثیق اور تائید کے لئے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو خط لکھا جس کے شروع میں لکھا: ”مِنَ زِيَادِ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ إِلَى أُمِّهِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا“ مقصد یہ تھا کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جواب میں ”الِى زِيَادِ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ“ لکھ دیں گی تو نسب کا ثبوت مؤکد ہو جائے گا، اور لوگوں کو شبہ اور اعتراض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اُس وقت تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کے نسب کی تصدیق نہ ہوئی تھی اس لئے انہوں نے جواب میں لکھا: ”مِنَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى ابْنِهَا زِيَادَ“۔ لیکن بعد میں جب حقیقتِ حال واضح ہو گئی تو زیاد کے نام ایک خط میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لکھا: ”مِنَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى زِيَادِ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ“ جب زیاد کے پاس یہ خط پہنچا تو اُس نے خوش ہو کر یہ خط مجمعِ عام میں سنایا۔^(۲)

خلاصہ یہ کہ جو حضرات شروع میں اس استلحاق پر اعتراض فرما رہے تھے اُن کا اعتراض یہ نہیں تھا کہ زیاد ولد الزنا ہے لہذا اس کا ابوسفیانؓ سے نسب ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ ابوسفیانؓ نے کبھی سُمِّيَہ سے مباشرت یا نکاحِ جاہلی کیا ہی نہیں تھا۔ اس واقعہ کو سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے اپنی کتاب ”خلافت و ملوکیت“ میں لکھا اور ان کا اصل موضوع یہ تھا کہ اسلام میں شروع میں خلافت تھی، بعد میں یہ خلافت رفتہ رفتہ

(۱) الاستيعاب لابن عبد البر، تحت الاصابة ج: ۱ ص: ۵۵۰، (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) تاریخ ابن خلدون ج: ۳ ص: ۱۶ و طبقات ابن سعد ج: ۷ ص: ۱۰۰، ۹۹۔

ملوکیت میں تبدیل ہوتی چلی گئی، اور اس کی ابتداء ثابت کی حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے کہ اُن کے دور میں اصل تو خلافت ہی تھی لیکن کچھ کچھ ملوکیت کے آثار بھی آنے لگے تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں اس ملوکیت کو فروغ ملا۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے تاریخی واقعات سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے متعدد مواقع پر شریعت کے خلاف عمل کیا۔ اُن کی کتاب سے زیاد کے واقعہ کا حاصل یہ سامنے آتا ہے کہ حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے سمیہ سے نکاح جاہلی نہیں بلکہ زنا کا ارتکاب کیا تھا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی اغراض کے لئے اور زیادہ کو اپنا موافق بنانے کے لئے شریعت کے مسئلہ قاعدے ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ کی خلاف ورزی کی تھی، اس مقصد کے لئے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے والد ماجد ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے زنا پر گواہیاں لیں، اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد، ابوسفیانؓ ہی کا ولد الحرام ہے، اور اسی بنیاد پر اُسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا، حالانکہ شریعت میں زنا سے کوئی نسب ثابت نہیں ہوتا، حدیث مرفوع ہے کہ: ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“۔^(۱)

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ہمارے برادر عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کو، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطاء فرمائے کہ انہوں نے ”خلافت و ملوکیت“ کا خالص علمی و اصلاحی سنجیدہ طریقے سے اپنی کتاب ”حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق“ میں جواب دیا۔^(۲)

جب یہ کتاب منظرِ عام پر آئی تو سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کے بہت سے معتقدین نے اعتراف کیا کہ سید مودودی صاحب سے غلطی ہوئی ہے۔ اُسی زمانے میں ہمارے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقامِ صحابہ“ کے نام سے کتاب لکھی، جس میں فرمایا کہ: اصولی بات یہ ہے کہ تاریخی روایات سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ عقیدہ کا ثبوت تو قرآن اور احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے، اور صحابہؓ کا عدول ہونا (الصحابۃ کلہم عدول) ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ سید مودودی صاحب مرحوم کو جھوٹو کر لگی وہ اس سے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ کے بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کے لئے تاریخی روایات کو اپنی بنیاد بنایا، حالانکہ

(۱) ملاحظہ فرمائیے: خلافت و ملوکیت ص: ۷۵۔

(۲) ملاحظہ فرمائیے: حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق ص: ۳۶-۵۶، اور ص: ۲۰۱-۲۰۶۔

صحابہ کرامؓ کے بارے میں جو بات عقیدہ کے درجہ کی ہے وہ قرآن و حدیث سے ثابت ہوگی نہ کہ تاریخ و قیاس سے۔ جو تاریخی روایات قرآن کریم یا سنت متواترہ کے خلاف ہیں یعنی ”الصحابة كلهم عدول“ کے عقیدے کے خلاف ہیں، انہیں یقیناً جھوٹا قرار دیا جائے گا۔^(۱)

باب قول النبی ﷺ :

سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

۲۱۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ بْنُ الرَّيَّانِ .. (الِی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ

اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.“

(ص: ۵۸: سطر: ۲۰:۱)

قولہ: ”سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ“

(ص: ۵۸: سطر: ۲۰)

سَبَّ، يَسُبُّ کا مصدر ”سَبًّا وَ سَبَابًا“ آتا ہے،^(۲) بمعنی گالم گلوچ کرنا۔

پہلے ایمان کے شعبوں کا بیان ہوا تھا، اب پچھلے کئی باب سے کفر کے شعبوں کا بیان

چل رہا ہے، فسوق کے لغوی معنی ہیں ”خروج“^(۳) اور شرعی اصطلاح میں ”خروج عن طاعة الله ورسوله“ کو کہا جاتا ہے۔^(۴)

یہاں حدیث میں متقی اور صالح کی قید نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کسی بھی مسلمان سے گالم

گلوچ جائز نہیں۔

باب بیان معنی قول النبی ﷺ :

لَا تَرْجِعُوا بَعْدَى كُفْرًا الْخ

۲۲۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِی قولہ) ... عَنْ عَلِيِّ بْنِ

مُذَرِّكِ، سَمِعَ أَبَا زُرْعَةَ يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّهِ جَرِيرٍ؛ قَالَ: قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ

(۲) لسان العرب ج: ۶ ص: ۱۳۷۔

(۱) مقام صحابہ ص: ۱۳، ۱۴۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۲۔

(۴) المعجم الوسيط ج: ۲ ص: ۶۸۸۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: اسْتَنْصَتِ النَّاسَ. ثُمَّ قَالَ: لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ.

(ص: ۵۸: سطر: ۵۴)

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: ”اسْتَنْصَتِ النَّاسَ“

لوگوں کو خاموش کرو، واضح ہو کہ انصات کے لئے استماع لازم نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آدمی خاموش ہو مگر وہ کسی کی بات کو کان لگا کر سن نہ رہا ہو۔ اسی طرح استماع کے لئے انصات لازم نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کان لگا کر آدمی سن بھی رہا ہو اور تھوڑا تھوڑا بول بھی رہا ہو۔ لہذا حنفیہ کا یہ اصول غلط نہیں کہ جہری نمازوں میں مقتدی کو استماع کرنا چاہئے اور سری نمازوں میں انصات کرنا چاہئے۔ قرآن مجید میں دونوں کا حکم دیا گیا ہے: ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“^(۱)

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: ”لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا“

میرے بعد لوٹ کر کافر نہ ہو جانا کہ تم میں سے بعض بعض کی گردنیں مارنے لگیں۔

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: ”يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ“

اگر یہ پچھلے لفظ کفار کی تفسیر ہو تو پھر سوال ہوگا کہ قتال گناہِ عملی ہے، اعتقادی نہیں، پھر اس سے لوگ کیسے کافر ہو جائیں گے؟

جواب:- کفر سے مراد ”کُفْرٌ ذُوْنَ کُفْرٍ“ ہے، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ”يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ“ نتیجہ ہو کافر ہو جانے کا، یعنی میرے بعد مرتد نہ ہو جانا کہ اس کے نتیجے میں پھر ماضی کی طرح ایک دوسرے کی گردنیں مارنا شروع کر دو۔^(۲)

تنبیہ:- ایمان کا مدار اگرچہ تصدیقِ قلب پر ہے، لیکن کسی کے بعض اعمال، افعال اور اقوال ایسے ہو سکتے ہیں جن کی بنیاد پر اُسے کافر کہا جائے، مثلاً کوئی شخص زبان سے ”لا الہ الا اللہ“ کا صریح طور پر انکار کرے اگرچہ تصدیقِ قلبی موجود ہو، لیکن چونکہ قلب کا حال ہمیں معلوم

نہیں اس لئے اُسے کافر کہا جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص سجدہ صنم کرتا ہے تو اُسے بھی کافر کہیں گے کیونکہ اُس کا یہ عمل کفر کی صراحت کرتا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے احدى الروایتین میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر کہا ہے (اگرچہ دوسرے ائمہ نے اس میں اختلاف کیا ہے) کیونکہ عہدِ رسالت میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر سمجھا جاتا تھا (کیونکہ اُس وقت ترکِ صلاۃ صرف کافر ہی کرتا تھا)۔

۲۲۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهُ قَالَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: وَيُحْكَمُ (أَوْ قَالَ:) وَيُلْكَمُ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ.“

(ص ۵۸ سطر: ۷، ۸)

قوله: ”وَيُحْكَمُ (أَوْ قَالَ:) وَيُلْكَمُ“ (ص ۵۸ سطر: ۷، ۸)
یہ کبھی ہلاکت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی اُس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو گیا ہو اور اُسے بچانے کے لئے خبردار کرنا مقصود ہو، اور کبھی کسی کی حالت پر رحم یا تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے، یہاں ترحم یا تعجب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

باب اطلاق اسم الکفر

على الطعن في النسب والنياحة

۲۲۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ.“

(ص ۵۸ سطر: ۱۰ تا ۸)

قوله: ”اثْنَتَانِ“ (ص ۵۸ سطر: ۹) ای خصلتان اثنتان.

قوله: ”الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ“ (ص ۵۸ سطر: ۱۰)

یہ حرام ہے اور شعبۂ من الکفر ہے، جس طرح اپنا جھوٹا نسب بیان کرنا حرام ہے، اسی طرح طعن فی النسب یعنی دوسرے کے نسب پر طعنہ زنی بھی حرام ہے۔

قوله: "وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ" (ص: ۵۸: سطر: ۱۰)

یہاں بھی "بہم کفر" میں وہی تاویلات ہوں گی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہیں، یعنی "کفر دُون کفر" مراد ہے۔ یا یہ حدیث مستحل بعد العلم بالتحريم پر محمول ہے۔

باب تسمية العبد الأبق كافرًا

۲۲۵- "حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ (يَعْنِي ابْنَ

غُلَيْيَّةَ) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجَعَ إِلَيْهِمْ.

قَالَ مَنْصُورٌ: قَدْ وَاللَّهِ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَكِنِّي

أَكْرَهُ أَنْ يُرَوَى عَنِّي هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ." (ص: ۵۸: سطر: ۱۰، ۱۱)

قوله: "أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ" (ص: ۵۸: سطر: ۱۱)

"ابق" میں باء کا فتح بھی جائز ہے کسرہ بھی، لیکن فتح زیادہ فصیح^(۱) ہے، یہاں بھی وہی

تفصیل ہوگی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہے، یعنی کفرانِ نعمت یا کفر دُون کفر، یا استحلال بعد العلم بالتحريم مراد ہے۔

قوله: "قَالَ مَنْصُورٌ: قَدْ وَاللَّهِ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يُرَوَى عَنِّي هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ" (ص: ۵۸: سطر: ۱۱)

منصور کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث (عام لوگوں کے سامنے تو)

مرفوعاً نہیں سنائی بلکہ موقوفاً علی جریر روایت کی ہے مگر درحقیقت یہ حدیث مرفوع ہے یعنی جریر نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج اپنے باطل مذہب کی تائید کا دعویٰ کر سکتے تھے حالانکہ

اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس لئے منصور نے اس کو بصرہ میں مرفوعاً بیان کرنا پسند نہیں

فرمایا، کیونکہ بصرہ خوارج کا گڑھ تھا۔ وہ اس سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اپنے حق میں استعمال

کر سکتے تھے۔^(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جب اور جہاں صحیح روایت کا بیان کرنا دینی مصلحت کے خلاف

ہو مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ بعض سامعین اس حدیث کا مطلب غلط سمجھ بیٹھیں گے یا دوسروں کو گمراہ کرنے کے لئے غلط مطلب بتائیں گے تو وہاں ایسی حدیث بیان نہ کرنا چاہئے۔ راوی کی اس احتیاط کا حاصل بھی وہی ہے جو امام مسلمؒ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں بہت اہتمام سے بیان فرمایا ہے کہ ہر حدیث صحیح کو ہر جگہ بیان کرنا مناسب نہیں ہوتا، موقع محل دیکھ کر بیان کرنی چاہئے۔

۲۲۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبْقَى فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ.“

(ص: ۵۸، سطر: ۱۲)

قوله: ”فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ“

(ص: ۵۸، سطر: ۱۲)

ذمہ سے مراد ضمانت، حمایت، حفاظت اور امان ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ غلام فرار ہونے سے پہلے اپنے مالک کی سزا و قید سے شرعاً محفوظ و مأمون تھا مگر اب بھگوڑا ہونے کی وجہ سے محفوظ و مأمون نہ رہا۔^(۱)

۲۲۷- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الیٰ قوله) ... عَنْ الشَّعْبِيِّ؛ قَالَ: كَانَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَبْقَى الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ.“

(ص: ۵۸، سطر: ۱۲، ۱۳)

قوله: ”لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ“

(ص: ۵۸، سطر: ۱۳)

یہاں صحتِ صلوٰۃ کی نفی نہیں، قبولیت کی نفی ہے، جس کا حاصل یہ کہ نماز تو ادا ہو جائے گی یعنی ذمہ سے فرض ساقط ہو جائے گا، مگر ثواب نہ ملے گا (فتح الملہم)۔^(۲)

باب بیان کفر من قال مطرنا بالنوء

۲۲۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الیٰ قوله) ... عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ؛ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ فَبُذِرَ سَمَاءٌ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَذَرُونَن مَادَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ. فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطَرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذَلِكَ

مُؤْمِنٌ بِيْ وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءٍ كَذًا وَكَذَا، فَذَلِكَ كَافِرٌ
بِيْ مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ۔“

(ص: ۵۹: سطر: ۳۶۱)

(ص: ۵۹: سطر: ۲)

قوله: ”فِيْ اِثْرِ سَمَاءِ“

اِثْرُ اور اَثَرُ ہم معنی الفاظ ہیں، ”بَعْدُ“ کے معنی میں اور ”سَمَاءِ“ ہر اوپر والی چیز کو کہتے ہیں، بادل کو بھی کہتے ہیں، مگر یہاں بارش مراد ہے،^(۱) اور فی اثرِ سماء کا مطلب ہے: ”بعدِ مطر“۔

(ص: ۵۹: سطر: ۳)

قوله: ”مُطِرْنَا بِنَوْءٍ كَذًا وَكَذَا“

نَاءِ بِنَوْءٍ نوٹاً طلوع اور غروب دونوں معنی میں مستعمل ہے، (أضداد میں سے ہے)۔^(۲) ”كَذَا وَكَذَا“ یہ ستاروں کے ناموں سے کنایہ ہے۔ کل اٹھائیس^۸ ستارے ہیں جو منازلِ قمر کہے جاتے ہیں، جب ان میں سے ایک ستارہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے تو اُسی وقت ایک ستارہ مغرب میں غروب ہوتا ہے یہاں تک کہ سال بھر میں ان کا یہ عمل مکمل ہو جاتا ہے، ہر ستارے کے حصے میں تقریباً تیرہ دن آتے ہیں (فتح المہم ج: ۲ ص: ۵۲)۔ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بارش ان ستاروں کے طلوع و غروب سے ہوتی ہے، اسے وہ بارش کے لئے عِلَّت اور مؤثرِ حقیقی مانتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ کفر ہے، کیونکہ ”مَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةٌ“ کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص عِلَّت اور مؤثرِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی کو مانتا ہو مگر بطورِ علامت یا سبب کے کسی ظاہری علامت یا سبب کی طرف نسبت کر دے تو یہ کفر نہیں۔ مثلاً: آج کل محکمہ موسمیات والے کہتے ہیں کہ فلاں علاقہ میں ہوا کے دباؤ میں کمی کی وجہ سے بارش ہوئی یا ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی حکم دواؤں کے بارے میں ہے کہ ان کو شفاء کے لئے عِلَّت (مؤثرِ حقیقی) ماننا کفر ہے، سبب کے درجے میں ماننا کفر نہیں۔

۲۳۰۔ ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ ... (الْحَيْ قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَرَكَاتٍ إِلَّا أَصْبَحَ فَرِيقٌ مِنَ النَّاسِ بِهَا كَافِرِينَ يُنْزِلُ اللَّهُ الْغَيْثَ فَيَقُولُونَ:

(۱) صيانة صحيح مسلم ص: ۲۵۰۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۸۱۵۔

الْكَوْكَبُ كَذَا وَكَذَا ... الْحَدِيثُ.”

قوله: ”مِنْ بَرَكَةٍ“ (ص: ۵۹: ط: ۶) یعنی بارش۔

۲۳۱- ”حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ ... (الى قوله) ...

حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ. قَالَ: مُطِرَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ شَاكِرٌ وَمِنْهُمْ كَافِرٌ. قَالُوا هَذِهِ رَحْمَةُ اللَّهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَقَدْ صَدَقَ نَوْءُ كَذَا وَكَذَا. قَالَ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْعِدِ الْجُومِ (حَتَّى بَلَغَ) وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ.”

(ص: ۵۹: ط: ۹۷)

قوله: ”لَقَدْ صَدَقَ“ (ص: ۵۹: ط: ۹) سچ کر دکھایا، یعنی اثر کیا۔

قوله: ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ الخ“

ای تجعلون شکر رزقکم انکم تکذبون۔ یعنی نعمت کا شکر تم یہ ادا کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی تکذیب کرنے لگے ہو۔^(۱)

باب الدلیل علی انَّ حُبَّ الْأَنْصَارِ وَعَلِيٌّ

من الإيمان الخ

۲۳۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ.” (ص: ۵۹: ط: ۱۰۹)

قوله: ”آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ“

(ص: ۵۹: ط: ۱۰)

صحیح بخاری میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”آیۃ الایمان حُبُّ الْأَنْصَارِ وَآیۃ النفاق بغض الْأَنْصَارِ“^(۲)۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دل میں ایمان نہ رکھتا ہو لیکن انصار سے محبت

(۱) تہذیب اللغة ج: ۸ ص: ۳۳۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حُبُّ الْأَنْصَارِ ج: ۱ ص: ۷۔

رکھتا ہو تو کیا وہ شخص مؤمن ہو جائے گا؟ اسی طرح اگر ایک شخص مؤمن ہے مگر کسی انصاری سے جھگڑا ہو گیا اور دشمنی ہو گئی تو کیا وہ شخص کافر ہو جائے گا؟

اس کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ یہاں ”ایہ“ یعنی علامت فرمایا ہے، کہ انصار سے بغض منافق کی علامت ہے، اور انصار سے محبت مؤمن ہونے کی علامت، حُب اور بغض کو ایمان یا نفاق کی علت نہیں فرمایا گیا، اور آپ کو معلوم ہے کہ کبھی علامت کا ذو العلامۃ سے تخلف بھی ہو جاتا ہے، فلا إشکال فیہ۔

دوسرا جواب جو اصل جواب ہے، یہ ہے کہ یہاں حکم کا مدار انصار کے مادۃ اشتقاق ”نُصرت“ پر ہے، یعنی کوئی شخص انصار سے بغض اُن کی نصرت للرسول والدین کی وجہ سے رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ جو شخص انصار سے محض اس وجہ سے بغض رکھتا ہو کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، تو وہ منافق نہیں تو اور کیا ہوگا؟ یقیناً وہ دائرۃ اسلام سے خارج ہوگا۔ اسی طرح انصار سے محض اس وجہ سے محبت کرنا کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، یہ مؤمن ہونے کی علامت ہے، کیونکہ کوئی کافر محض اس وجہ سے ان سے محبت نہیں کرتا۔ اس جواب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں جمع کا صیغہ ”انصار“ استعمال ہوا ہے واحد کا صیغہ نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حکم اُس شخص کے لئے ہے جو تمام انصار سے محبت (یا بغض) رکھتا ہو، کیونکہ تمام انصار سے محبت یا بغض رکھنا اُن کی نصرت دین ہی کی وجہ سے ہوگا، کسی ایک یا دو انصاریوں سے محبت یا بغض کا ہو جانا کسی اور وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۳۵- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: نَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُبْغِضُ الْأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.“ (ص: ۶۰: نظر: ۳۷)

قوله: ”الْقَارِيَّ“ (ص: ۶۰: سطر: ۴)

بتشديد الباء، قبيلة قارة کی طرف منسوب ہے (نودی)۔

۲۳۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الهي قوله)... عَنْ زُرٍّ، قَالَ: قَالَ

عَلِيٌّ: وَالَّذِي فَلَاقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِنَّهُ لَعَهْدُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنْ لَا يُحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضَنِي إِلَّا مُنَافِقٌ.“ (ص: ۶۰: سطر: ۴۵)

(ص: ۶۰: سطر: ۶)

قولہ: ”وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ“

”الْحَبَّةَ“ بیج اور دانہ، یعنی قسم ہے اُس ذات کی جس نے بیج کو پھاڑ کر اُس سے کوئی نیک اور پودے اُگائے، اس قسم میں ایسے افعال ذکر کئے جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہیں اور ان سے انسان بالکل عاجز ہے۔

قولہ: ”وَبَرًّا“ (ص: ۶۰: سطر: ۶) پیدا کیا۔

قولہ: ”النَّسَمَةَ“ (ص: ۶۰: سطر: ۶) جاندار۔

(ص: ۶۰: سطر: ۷)

قولہ: ”أَنْ لَا يُحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ“

نظارہ تو یہ حدیث مشکل ہے، اور شیعہ اس کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سب سے زیادہ محبت رکھنے والے ہیں۔

جواب:- اَوَّلًا تو ان کا محبت کا دعویٰ ہی ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ یہ لوگ بہت سی ایسی باتوں کے قائل ہیں اور ایسے اعمال کو اپنے مذہب کا حصہ بنائے ہوئے ہیں جو تعلیماتِ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سراسر خلاف ہیں، اور جو اپنے محبوب کی تعلیمات و نظریات کا مخالف ہو وہ اس کا محبت کیسے ہو سکتا ہے؟

اور ثانیاً اصل جواب یہ ہے کہ اُن کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اگر محبت ہے تو وہ ایسی طبعی محبت ہے جو شریعت کے مطابق نہیں، مثلاً ایسی محبت کرنا کہ اَلوہیتِ علیؑ کا دعویٰ کرنے لگیں، یا شریعت کے خلاف کوئی اور عمل یا قول کرنے لگیں۔ خلاصہ یہ کہ یہاں محبت سے مراد ایسی محبت ہے، جو شرعی حدود میں ہو، اور جو محبت شرعی حدود سے باہر ہو وہ شریعت کی اصطلاح میں محبت ہی نہیں۔

(ص: ۶۰: سطر: ۷)

قولہ: ”وَلَا يَبْغِضُنِي إِلَّا مُنَافِقٌ“

اس سے شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نفاق پر استدلال کرتے ہیں (العیاذ باللہ)۔
جواب:- یہ ہے کہ حضرت علی و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جو باہمی جنگِ صفین ہوئی وہ بغض کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک شرعی مسئلہ میں اجتہادی اختلاف کی بنیاد پر تھی، جس کے متعدد دلائل اور قرائن ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کل کو حضرت معاویہؓ سے ہمارا مقابلہ ہے، اگر ہمارا کوئی آدمی مارا گیا تو وہ شہید ہوگا یا نہیں؟ فرمایا: شہید ہوگا۔ پھر پوچھا گیا کہ: اگر حضرت معاویہؓ کے آدمی مارے گئے

تو؟ فرمایا: وہ بھی شہید ہوں گے۔ یہی سوال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی کیا گیا، انہوں نے بھی اس کا وہی جواب دیا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دیا تھا^(۱) اور اسی قسم کے سوال و جواب جنگِ جمل میں بھی ہوئے تھے۔

اور مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جنگِ صفین کے زمانے میں خبر ملی کہ رومی عیسائی بادشاہ ”قیصر“ شام پر حملہ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اُسے خط لکھا کہ:

”تیرے جس ارادے کی خبر مجھے ملی ہے، واللہ اگر تو نے اُس پر عمل کیا تو میں اپنے ساتھی (علی رضی اللہ عنہ) سے صلح کر لوں گا، اور ان کے سب سے اگلے دستے میں شامل ہو کر تیری طرف آؤں گا، اور بدبودار^(۲) قسطنطنیہ (استنبول) کو سیاہ کوئلہ بنا کر رکھ دوں گا، اور تجھے بادشاہت سے گاجر کی طرح اُکھاڑ کر ایسا کسان بنا ڈالوں گا جو خزیروں کو چراتا پھرے۔“

یہ واقعہ عربی لغت کی مشہور کتاب ”القاموس“ کی شرح ”تاج العروس“ میں لفظ ”اصطفلیں“ کے تحت منقول ہے^(۳)۔

باب نقصان الإیمان بنقص الطاعات الخ

۲۳۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ الْمِصْرِيُّ ... (الی قوله)

(۱) مقدمة ابن خلدون ص: ۳۸۵، فصل: ۳۰۔

(۲) یہ لفظ ”الْبُخْرَاءُ“ کا ترجمہ ہے، اس لفظ کے ایک معنی خوشبودار بھی ہو سکتے ہیں اور لسان العرب میں ”الْبُخْرَاءُ“ کے بجائے ”الْحَمْرَاءُ“ کا لفظ ہے، بمعنی سرخ۔

(۳) تاج العروس ج: ۷ ص: ۲۰۸، نیز ملاحظہ فرمائیے: الفائق ج: ۱ ص: ۴۶ ولسان العرب ج: ۱ ص: ۱۱۶ تحت الکلمة ”ارس“ و ج: ۱ ص: ۱۵۴ تحت الکلمة ”اصطفل“ والغریب للخطابی ج: ۲ ص: ۵۳۵، ونصّه كما فی الغریب للخطابی: وقال أبو سلیمان فی حدیث معاویة أنّه لما بلغه خیر صاحب الروم وأنّه یرید أن یغزو بلاد الشام أيام فتنة الصّفّین کتب الیه یحلف بالله لان تمتت علی ما بلغنی لأصلح صاحبی ولا کونن مقدمتہ الیک فلا جعلن قسطنطنیة البخراء حممة سوداء ولا تنزعک من الملک انتزع الاصفلیة ولأردنک أریسا من الأراصة ترعی الدرائل. قال أبو عمرو الاصفلیان الجزر لغة شامية والواحدة اصفلیة.

... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ! تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ، جَزَلَةٌ: وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تَكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدَيْنٍ أَغْلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ. قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِّينِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تَصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ، فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ.“

(ص: ۶۰: سطر: ۱۰ تا ۱۵)

قولہ: ”رَأَيْتُكُنَّ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) معراج میں یا صلاۃ کسوف شمس کے وقت۔

قولہ: ”جَزَلَةٌ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) عاقلہ عورت۔

قولہ: ”وَمَا لَنَا“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) اُی ما حدث لنا، کیا سبب پیش آیا؟

قولہ: ”تَكْثِرْنَ اللَّعْنَ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸)

معلوم ہوا کہ عورتوں کی یہ عادت کثرت سے لعن طعن کرنے کی بہت پرانی ہے۔

قولہ: ”الْعَشِيرَ“ (ص: ۶۰: سطر: ۹) عشرت کا یعنی زندگی کا ساتھی، یعنی شوہر۔

قولہ: ”لِذِي لُبٍّ“ (ص: ۶۰: سطر: ۹)

خالص عقل والا۔ لُبّ خالص عقل کو کہتے ہیں^(۱)، معنی یہ ہیں کہ خالص عقل والے پر تم سے زیادہ غالب آنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ناقص العقل والدین ہونے کے باوجود بڑے بڑے عقلمند آدمی ان کے فتنے میں مبتلا ہو جاتے ہیں، مشاہدہ اور واقعات اس پر شاہد ہیں۔

سوال:۔۔ یہ تو مردوں کا قصور ہے کہ وہ عورتوں کے فتنے میں آ جاتے ہیں، اس کی وجہ سے عورت کیوں جہنم میں جاتی ہے؟

جواب:۔۔ جہنم کی وجہ ناقصات العقل والدین ہونا یا مردوں کا ان کے فتنے میں مبتلا ہو جانا نہیں کیونکہ یہ وصف عورتوں کا اختیاری نہیں بلکہ وجہ وہ ہے جو اسی حدیث میں پہلے بتلادی تھی یعنی کثرت لعنت اور شوہر کی ناشکری، اور اب یہ بات یعنی عاقل مردوں پر غالب آ جانا دو

وجہ سے ارشاد فرمائی، ایک تو یہ کہ مردوں کو نصیحت کرنا مقصود ہے کہ دیکھو! عورتوں کے معاملہ میں احتیاط کرنا، ان کے فتنہ میں مبتلا نہ ہونا۔ دوسرے عورتوں کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم ایسے کام اختیار نہ کرو جن کی وجہ سے مرد فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔ حاصل یہ کہ مرد بھی احتیاط سے کام لیں، عورتیں بھی۔

قوله: "قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟" (ص: ۶۰: سطر: ۹)

یہ سوال خود کم عقلی کی دلیل ہے، کیونکہ اکتار لعن و کفرانِ عشیر بھی تو عقل اور دین کی کمی ہی کی وجہ سے ہے، لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں بھی فرما سکتے تھے کہ اس کا جواب میرے پہلے جملے میں آچکا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، آپ نے اُن کی آسانی کے لئے زیادہ واضح دلیل ارشاد فرمائی کہ عقل کی کمی کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآن مجید میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى." (۱) اور دین کی کمی یہ ہے کہ عورتیں کئی شب و روز اس طرح گزارتی ہیں کہ نفاس و ماہواری کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتیں اور رمضان میں روزہ نہیں رکھتیں۔ اور یہ کمی اس طرح ہے کہ نماز کی تو قضا ہی نہیں لہذا ان دنوں کی نماز کے ثواب سے محروم ہیں، اور رمضان کے روزوں کی قضاء اگرچہ کرتی ہیں مگر رمضان کی فضیلت سے محروم ہیں۔

تنبیہ:- مردوں کی عادت ہو گئی ہے کہ وہ عورتوں کو ناقصاتِ العقل والذین کہتے رہتے ہیں اور مقصود اُن کو ملامت کرنا، نیچا دکھانا اور تمسخر اڑانا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے! اس نیت سے یہ کہنا ناجائز اور حرام ہے، اور ایذائے مسلم میں داخل ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ملامت کے طور پر نہیں بلکہ اس لئے فرمایا تھا کہ وہ عقل کی کمی کی تلافی اس طرح کریں کہ اپنی عقل پر زیادہ بھروسہ نہ کریں بلکہ اپنے خیر خواہ مردوں سے مشورہ بھی کر لیا کریں، اور دین کے جو اعمال ان کے کم ہو گئے ہیں اُن کی تلافی دوسرے اعمال مثلاً صدقے وغیرہ سے کریں، چنانچہ اسی حدیث کے شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ اور کثرتِ استغفار کی تلقین فرمائی۔ اور یہ مقصود تھا کہ لعن طعن اور شوہر کی ناشکری کے گناہ سے بچنے کی کوشش کریں اور

مردوں کو فتنے میں مبتلا کرنے سے اجتناب کریں، اور مردوں کو تنبیہ کرنا بھی مقصود تھا کہ وہ اپنی عقل کا صحیح استعمال کریں اور فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔ ناقصات العقل والذین ہونا اُن کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور ملامت اُمور غیر اختیار یہ میں نہیں ہوا کرتی۔

سوال:- صوم و صلوٰۃ کا ترک نقصان دین کی علامت کیسے بن سکتا ہے، حالانکہ اُن کا چھوڑنا تو عذر شرعی بلکہ حکم شرعی کی وجہ سے ہے، اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ جب بیمار عذر کی وجہ سے کوئی نیک کام ترک کرتا ہے حالانکہ پہلے اس کا معمول وہ عمل کرنے کا تھا تو اس کو عمل نہ کرنے کے باوجود اُس عمل کا ثواب ملتا ہے، لہذا یہاں ان عورتوں کو بھی اس شرعی عذر کی وجہ سے ترک صوم و صلوٰۃ کے باوجود ثواب ملنا چاہئے، تو نقصان فی الذین نہ ہوا۔

جواب:- بیمار اور حائضہ کے درمیان فرق ہے، بیمار نے اُس نیک عمل کی نیت کر رکھی تھی، بیماری کی وجہ سے وہ عمل نہ کر سکا، تو نیت کی وجہ سے اُسے ثواب ملے گا، جبکہ حائضہ کی نیت ہی نہیں تھی^(۱) البتہ حائضہ عورت نے چونکہ ترک صوم و صلوٰۃ بھی شرعی حکم کی وجہ سے کیا ہے تو اس حکم کی تعمیل کی وجہ سے اگرچہ ترک صوم و صلوٰۃ کا ثواب تو ملے گا لیکن ترک کا ثواب اداۓ صلوٰۃ و صوم سے کم ہے، اس لئے ناقصات الذین ہونا درست ہوا۔

باب اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلوٰۃ

۲۴۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ، اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ: يَا وَيْلَهُ. (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي كُرَيْبٍ يَا وَيْلَى) أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأُمِرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلِيَ النَّارُ.“

(ص: ۶۱: سطر: ۳۳۱)

قوله: ”إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ“ (ص: ۶۱: سطر: ۲۰۱) أى آية السجدة.

(ص: ۶۱: سطر: ۲۰)

قوله: ”يَا وَيْلَى“

(۱) شرح النووي ج: ۱ ص: ۶۰، ۶۱۔

(۲) فتح الباری، باب ترک الحائض الصوم ج: ۱ ص: ۴۰۷۔

بفتح اللام، آخر میں الف نڈبہ کا ہے، اور اسے بکسر اللام بھی پڑھا گیا ہے، یعنی ہائے میری ہلاکت۔

۲۴۲- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ.“ (ص: ۶۱: سطر: ۵۶۳)

قوله: ”إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ“

(ص: ۶۱: سطر: ۵)

یعنی ترکِ صلوٰۃ آدمی اور کفر و شرک کے درمیان ہے۔ یہاں ”ترکِ الصلوٰۃ“ اِن کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے اس کی ترکیب بظاہر مشکل نظر آتی ہے، اگر لفظ ”ترک“ اس میں نہ ہوتا، اور ارشاد یوں ہوتا: ”ان بین الرجل وبين الشرك والكفر الصلوٰۃ“ تو ترکیب اس طرح ہوتی کہ: ”ان الصلوٰۃ حائلة بين الرجل وبين الكفر والشرك“ یعنی آدمی اور کفر کے درمیان نماز حائل ہے جو اس آدمی کو کفر سے بچائے رکھتی ہے۔ اس صورت میں تو کوئی اشکال نہیں تھا، لیکن حدیث کا لفظ ”ترکِ الصلوٰۃ“ قدرے مشکل نظر آتا ہے، اسی لئے شارحین نے اس حدیث کی مختلف ترکیبیں کی ہیں، سب سے رائج یہ معلوم ہوتی ہے کہ: ”ان ترکِ الصلوٰۃ واسطة بين الرجل والشرك والكفر“ یعنی ترکِ صلوٰۃ کا جرم آدمی اور کفر و شرک کے درمیان واسطہ یعنی ذریعہ بن جاتا ہے، اس واسطے کے ذریعہ اور اس کے وبال کی وجہ سے کسی بھی وقت وہ کفر میں داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس خطرناک عادت کے باعث اس کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے، اور وہ کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے، واللہ اعلم۔

باب بیان کون الایمان باللہ تعالیٰ افضل الأعمال

۲۴۴- ”حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيْمَانٌ بِاللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ. وَفِي رِوَايَةٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ إِيْمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.“ (ص: ۶۲: سطر: ۲۰۱)

قوله: ”إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ“

(ص: ۶۲: ۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایمان ہر اعتبار سے سب سے افضل ہے۔ تفصیل ان شاء اللہ اگلی حدیث کے تحت بیان ہوگی۔

۲۴۶- ”حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الِی قولہ) ... عَنْ أَبِي

ذَرٍّ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ، وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ. قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا، وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقٍ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ؟ قَالَ: تَكْفُ شَرَكٌ عَنِ النَّاسِ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ.“

(ص: ۶۲: ۳)

قوله: ”أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟“ (ص: ۶۲: ۵) یعنی اعتاقِ اِی الرقاب افضل؟

(ص: ۶۲: ۵)

قوله: ”أَنْفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا“

جو مالکوں کے نزدیک نفیس ترین ہو، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى

تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ.“

(ص: ۶۲: ۵)

قوله: ”تُعِينُ صَانِعًا“

ہنرمندوں کی مدد کرو، مدد کے بہت سے طریقے ہو سکتے ہیں، بعضوں کو جسمانی مدد کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں کو مال کی اور بعضوں کو سفارش یا مشورے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس حدیث سے صنعت اور ”ہنر“ کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے اور اس کے لئے کسی ہنرمند کی مدد کرنے کی فضیلت بھی ظاہر ہے، پاکستان میں بعض ایسے انجینئر اور سائنسدان ہیں کہ جو صرف مالی معاونت نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ایجادات سامنے نہ لاسکے، وہ اب غیر مسلم ممالک کی خدمت کر رہے ہیں۔

(ص: ۶۲: ۵)

قوله: ”تَصْنَعُ لِأَخْرَقٍ“

اخرق، غیر ہنرمند، اس کا مؤنث خرقاء ہے۔

(ص: ۶۲: ۶)

قوله: ”تَكْفُ شَرَكٌ عَنِ النَّاسِ“

”الناس“ اپنے عموم پر ہے، ذمی اور مستامن بھی اس میں شامل ہیں، البتہ حربی جب

حالت جنگ میں ہو، اس میں شامل نہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ”کف الشر“ بھی انسان کے فعل اور کسب میں داخل ہے، چنانچہ اس پر ثواب بھی ملتا ہے، البتہ اس کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا، قالہ القرطبی، (کذا فی فتح الملہم)۔

۲۴۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ؛ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لَوْ قُتِيهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: بَرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَمَا تَرَكَتُ أُسْتَرِيذُهُ إِلَّا إِرْعَاءَ عَلَيْهِ.“ (ص: ۶۲: سطر: ۹۷۷) قولہ: ”أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لَوْ قُتِيهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: بَرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.“ (ص: ۶۲: سطر: ۹۰۸)

سوال:- احادیث میں ”أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ“ کے جواب میں مختلف اعمال کو ذکر فرمایا گیا ہے، پیچھے ایک حدیث میں اطعام الطعام و قراءۃ السلام کو افضل الاعمال فرمایا گیا تھا، اس کے بعد ایک حدیث میں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کو افضل المسلمین فرمایا گیا، یہاں ایمان کو افضل فرمایا گیا، اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت میں ”الصلوة لو قتیھا“ کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔ جواب نمبر ۱: (۲) سائلین کے حالات کے اعتبار سے یا وقت کے تقاضوں کے اختلاف کے باعث جوابات مختلف دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۲:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مختلف حیثیتوں سے مختلف اعمال کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، مثلاً: کھانا کھلانے اور قراءۃ السلام کی افضلیت اس اعتبار سے ہے کہ اس سے لوگوں میں بھائی چارہ اور محبت پیدا ہوتی ہے، اور اطعام الطعام کو تو تمام اُدیان و مذاہب میں پسند کیا جاتا ہے، جو بالآخر باہمی محبت کا سبب بنتا ہے۔

اور ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَبَدِهِ“ کے عمل کو اس حیثیت سے افضل قرار دیا گیا کہ یہ معاشرے میں امن و امان پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اور ایمان، جہاد اور حج مبرور کو اس حیثیت سے افضل الاعمال فرمایا گیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، عہد رسالت میں مشکل ترین کام ایمان لانا تھا، کیونکہ ایمان لانے سے آدمی کے اپنے رشتہ دار اُس کے سخت ترین دشمن ہو جاتے تھے، وہ اپنی برادری سے کٹ جاتا تھا، اپنے آباء و اجداد کے دین کو چھوڑنا پڑتا تھا، جب آدمی کا اپنے ایک پیر یا اُستاذ کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا بہت مشکل ہوتا ہے تو اپنے آبائی دین کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا تو بہت ہی مشکل تھا، ایمان کے بعد مشکل ترین کام جہاد اور اس کے بعد مشکل ترین عمل حج مبرور ہے، اس لئے اُن کو افضل فرمایا گیا۔

اسی باب کی آگے کی حدیث میں ”الصلوة لوقتھا“ پھر ”بر الوالدین“ کو اور تیسرے نمبر پر ”جہاد“ کو افضل الاعمال قرار دینا اس حیثیت سے ہے کہ ان تینوں میں قدر مشترک تذلل، تواضع اور انکساری ہے۔ نماز میں غایت درجہ کا تذلل ہوتا ہے کہ آدمی اپنا اعلیٰ ترین حصہ یعنی چہرہ اور پیشانی اللہ تعالیٰ کے سامنے زمین پر ٹیک دیتا ہے۔ اور ”بر الوالدین“ میں والدین کے سامنے تذلل اختیار کرنا پڑتا ہے، سورہ بنی اسرائیل میں ارشادِ ربانی ہے: ”وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ الخ“^(۱) کہ والدین کے سامنے اپنے بازو انکساری سے جھکائے رکھو۔ اور جہاد میں امیر کی اطاعت میں تذلل ہوتا ہے کہ بلاچوں و چرا حکم ماننا پڑتا ہے۔

مختلف حیثیات کے اعتبار سے مختلف اعمال کے افضل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے دارالعلوم کراچی میں کسی طالب علم کو پورے تین ماہ تک کوئی رخصت اور ناغہ نہ کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، اور کسی طالب علم کو امتحان میں پہلی یا دوسری یا تیسری پوزیشن حاصل کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، دونوں کو انعام ملتا ہے مگر حیثیت مختلف ہے، اسی طرح مختلف اعمال مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے دوسرے اعمال سے افضل ہیں۔

باب بیان کون الشُرک اَقبح الذنوب وبیان اَعْظَمها بعدہ

۲۵۳- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ. قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ.“

(ص: ۶۳ سطر: ۲۰۱)

قوله: ”أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا“ (ص: ۶۳ سطر: ۲۰۱) ”النِّدَّة“ بكسر النون مثل کو کہتے ہیں (نودی)۔^(۱)

قوله: ”ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ“ (ص: ۶۳ سطر: ۲۰۳)

ولد کا اطلاق لڑکے اور لڑکی دونوں پر ہوتا ہے، لہذا اُردو میں اس کا صحیح ترجمہ ”بچہ“ ہے، ولد کے قتل کو اَعْظَم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ متعدد جرائم کا مجموعہ ہے، مثلاً:-

۱- نفسِ معصومہ کا قتل جو بذاتِ خود کبیرہ گناہ ہے۔

۲- یہ ایسے نفسِ معصومہ پر ظلم ہے جو اپنی اولاد میں سے ہے، جو شفقت اور توجہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

۳- قتل کی بنیاد بخل اور خود غرضی ہے کہ اس بات کو برداشت نہیں کرتا کہ وہ باپ کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۴- اللہ رب العزت کی اس صفتِ رزاقیت کا دھیان نہ رکھنا کہ اُس نے ہر جاندار کو رزق دینے کا وعدہ کر رکھا ہے۔

ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت

آج کل ضبطِ ولادت کی حکومتی سطح پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اور اس مقصد کے لئے ایک خطیر سرمایہ خرچ کیا جاتا ہے۔ اہل حق اور علمائے کرام ہمیشہ سے اس مہم کی حوصلہ شکنی کرتے

آئے ہیں، اس لئے کہ ضبطِ ولادتِ مہم کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اہلِ مغرب اور دشمنانِ اسلام نے مسلمانوں کو ڈرایا کہ اگر آبادی بڑھ گئی تو ان کے لئے اسبابِ معاش مہیا کرنا تمہارے لئے مشکل ہو جائے گا، دراصل وہ اس مہم کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف یہ سازش کر رہے ہیں کہ کسی طرح دُنیا کے اندر مسلمانوں کی تعداد کم سے کم ہوتا کہ مسلمانوں کی افرادی قوت کم ہو جائے اور وہ مغرب کے مظالم سے ٹکرانے کے بجائے اس کی غلامی کا قلابہ گردن میں ڈالنے پر مجبور ہو جائیں۔ ضبطِ ولادت کی تحریک کے متعدد نقصانات ہیں، چند ایک درج ذیل ہیں:-

۱- آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”اِنِّی مَکَاثِرُ بِکُمُ الْاُمَمِ“ کی عملاً مخالفت ہے۔

۲- توکل علی اللہ کے منافی ہے۔

۳- اس سے زنا کاری اور بدکاری کا دروازہ کھلتا ہے۔

عہدِ رسالت میں اس عمل کی نظیر ”عزل“ ہے جس کا شرعی حکم یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے جائز، اور بغیر عذر کے مکروہ تنزیہی ہے، یہی حکم ضبطِ ولادت کی دوسری تدابیر کا ہے، بشرطیکہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کی رزاقیت کے خلاف نہ ہو، البتہ آپریشن کے ذریعہ بچہ دانی ہی کو نکلوادینا شدید عذر کے بغیر جائز نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہمارے حضرت والد ماجد رحمہ اللہ کی کتاب ”ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت“ میں دیکھی جائے۔

قولہ: ”اَنْ تَزَانِیَ حَلِیْلَةَ جَارِکَ“ (ص: ۶۳ سطر: ۴)

تزانسی بابِ مفاعله سے ہے، مزانسة کا مطلب ہے زنا کے لئے دوستی اور تعلق قائم کرنا۔ ”مزانسة بحلیلة الجار“ کو بھی اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ بھی متعدد جرائم کا مجموعہ ہے:-

۱- زنا خود گناہِ کبیرہ ہے۔

۲- منکوحہ عورت سے زنا میں شوہر کی شدید حق تلفی ہے۔

۳- شوہر بھی وہ جو تمہارا پڑوسی ہے اور تمہارے حسن سلوک اور خیر خواہی کا زیادہ مستحق ہے۔

۴- عورت کو اپنی طرف راغب کیا اور اُس سے دوستی قائم کی جس کے نتیجہ میں عورت

کی توجہ خاوند سے ہٹ گئی، جس کی وجہ سے اُن کی ازدواجی زندگی برباد ہو جائے گی۔

باب الکبائر وأکبرها

۲۵۵- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُكَيْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّاقِدُ ... (الی قوله) ... عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَلَا أُبَيِّكُمُ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؟ (ثَلَاثًا) الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ، (أَوْ قَوْلُ الزُّورِ). وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَكِيًّا فَجَلَسَ، فَمَا زَالَ يُكْرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ.“ (ص: ۶۳: سطر: ۲۱)

قوله: ”وَشَهَادَةُ الزُّورِ“ (ص: ۶۳: سطر: ۲)

شہادۃ الزور اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس سے عدلیہ کا سارا نظام بے کار ہو جاتا ہے، اور انصاف کے بجائے ظلم اور نا انصافی عوام کا مقدر بن جاتے ہیں۔

۲۵۸- ”حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ . قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسَّحَرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ.“ (ص: ۶۳: سطر: ۸۶)

قوله: ”السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ“ (ص: ۶۳: سطر: ۷) جمع الموبقة بمعنى مهلكة.

قوله: ”وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ“ (ص: ۶۳: سطر: ۷)

”زحف“ سُرین کے بل چلنا، پھر اسے لشکر کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، کیونکہ جس طرح سُرین کے بل چلنے والا آہستہ چلتا ہے، اسی طرح بڑا لشکر بھی آہستہ چلتا ہے، اور لشکر ذریعہ ہوتا ہے جنگ کا، اس لئے زحف جنگ کو بھی کہتے ہیں اور یہاں جنگ ہی مراد ہے۔^(۱)

قوله: ”الْغَافِلَاتِ“ (ص: ۶۳: سطر: ۸) بھولی بھالی۔

۲۵۹- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ .. (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو

(۱) الفائق ج: ۴ ص: ۳۸ والصحاح للجوهري ج: ۴ ص: ۱۵۶۲ تحت مادة ”وبق“ ومجمع بحار

بْنِ الْعَاصِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ.“ (ص: ۶۳: سطر: ۹، ۸)

قوله: ”هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ“ (ص: ۶۳: سطر: ۹)

شتم اور سبّ دونوں کے معنی ہیں ”گالی دینا“ (فتح الملہم عن الغزالی)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر آدمی خود تو اپنے والدین کو گالیاں نہیں دیتا، لیکن دوسرے کے والدین کو دیتا ہے، اس کے نتیجے میں دوسرا اس کے والدین کو گالیاں دینے لگتا ہے، اس طرح یہ آدمی سبب بنا اپنے والدین کو گالی دلوانے کا، پس گویا اُس نے خود اپنے والدین کو گالیاں دیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طرح گناہ کرنا حرام ہے، اسی طرح گناہ کا دانستہ سبب بننا بھی حرام ہے، اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل باطل کے بڑوں کو گالیاں دینا درست نہیں، قرآن مجید میں ہے: ”وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ.“^(۱) اس میں مشرکین کے بتوں کو بھی گالی دینے سے اسی لئے منع فرمایا گیا ہے۔

باب تحریم الکبر و بیانہ

۲۶۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ. قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۳۶۱)

قوله: ”مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ“ (ص: ۶۵: سطر: ۲)

اگر یہ شخص مَرَمَن ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اُسے جنت میں دخولِ اولیٰ نصیب نہیں ہوگا۔

قوله: ”بَطَرُ الْحَقِّ“ بمدحہ ومہملۃ مفتوحین۔ (ص: ۶۵: سطر: ۳)

حق جاننے کے باوجود حق بات کو ٹھکرا دینا،^(۲) یہ تکبر کی علامت اور نتیجہ ہے۔

قوله: ”غَمَطُ النَّاسِ“

(ص: ۶۵: سطر: ۳)

یعنی لوگوں کو حقیر سمجھنا،^(۱) حقیقت تکبر کی یہی ہے کہ دوسرے کو حقیر سمجھے۔ چنانچہ کسی کافر، مشرک اور کتے کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

سوال:- قرآن مجید میں تو ہے: ”وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ“^(۲)۔ حالانکہ ابھی کہا

گیا کہ کسی مشرک کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

جواب:- مشرک کو حقیر سمجھنا اُس وقت کبر ہے جبکہ مؤمن یہ سمجھے کہ میں مال اور انجام

کے اعتبار سے بھی مشرک سے افضل ہوں، حالانکہ مال اور انجام کا کسی کو علم نہیں، ممکن ہے معاملہ برعکس ہو جائے کہ کسی مشرک کا خاتمہ ایمان پر ہو اور مؤمن کا خاتمہ شرک پر، اور قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے کہ عبد مؤمن بہتر ہے عبد مشرک سے یہ مال اور انجام کے اعتبار سے ہے، البتہ نفس کفر و شرک کو ہر حال میں نفس ایمان سے حقیر ہی سمجھنا ضروری ہے نہ کہ کافر اور مشرک کو اپنے سے حقیر سمجھنا۔

۲۶۲- ”حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ التَّمِيمِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءَ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۳)

قوله: ”لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ“

(ص: ۶۵: سطر: ۴)

اگر مؤمن عاصی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نار الخلود میں داخل نہ ہوگا جو کفار

کے ساتھ خاص ہے، حاصل یہ کہ یہاں ”النار“ میں الف لام عہد خارجی کا ہے، اور اس کے مراد نار الخلود ہے۔

۲۶۳- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... (الى قوله)..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۵)

(۱) غریب الحدیث لأبی عبید ج: ۱ ص: ۱۵۷ والفائق ج: ۲ ص: ۱۸۴۔

(۲) البقرة آیت: ۲۲۱۔

قوله: ”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ“ (ص: ۶۵: سطر: ۵)
 ”کبر“ اتنا بڑا سنگین گناہ ہے کہ اگر تھوڑا سا کبر بھی کسی میں ہو تو جنت میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مرض اس قدر مخفی ہے کہ اکثر صاحب مرض کو اس کا احساس نہیں ہوتا کہ وہ تکبر میں مبتلا ہے۔ اسلام نے تواضع اور عزت نفس دونوں کا اہتمام کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ ان دونوں کو حد اعتدال کے ساتھ جمع کرنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے، تواضع حد سے بڑھ جائے تو وہ اذلال نفس ہے، جو ممنوع ہے اور اگر عزت نفس حد سے بڑھ جائے تو وہ عجب یا تکبر ہے۔ اس لئے اپنے آپ سے غافل نہ ہونا چاہئے اور اس مرض سے بچنے کے لئے شیخ کامل سے رجوع کرنا چاہئے۔

باب الدلیل علی أن من مات

لا یشرک باللہ الخ

۲۶۹- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الى قوله) ... أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ؛ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ نَائِمٌ، عَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَإِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدْ اسْتَيْقَظَ، فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ. فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ ثَلَاثًا. ثُمَّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ. قَالَ: فَخَرَجَ أَبُو ذَرٍّ وَهُوَ يَقُولُ: وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ.“ (ص: ۶۶: سطر: ۱۰۲۷)

قوله: ”ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ“ (ص: ۶۶: سطر: ۹)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

ایک یہ کہ: ”ثم مات على ذلك القول“ یعنی مرتے وقت بھی اس کلمے کو پڑھا، لیکن یہ معنی مراد لئے جائیں تو اس حدیث سے اُس مؤمن شخص کے حق میں جنت کی یہ بشارت ثابت نہ ہوگی جس کو مرتے وقت کلمہ پڑھنا نصیب نہ ہوا، جبکہ ایک اور حدیث جو کافی پیچھے گزر چکی ہے اُس کا مضمون یہ ہے کہ: ”من قال لا اله الا الله دخل الجنة“ اُس سے یہ بشارت ایسے مؤمن

کے لئے بھی ثابت ہے، لہذا حدیث باب کا دوسرا مطلب جو دیگر احادیث کے زیادہ موافق ہے یہ ہے کہ: ”ثم مات على ايمان ذلك القول“ یعنی اس کلمہ پر ایمان کے ساتھ اس کا انتقال ہوا اور اس کے خلاف کوئی عقیدہ اور قول اختیار نہیں کیا، اگرچہ مرتے وقت اُس کی زبان پر یہ کلمہ نہ ہو۔

(ص: ۶۶: سطر: ۱۰)

قوله: ”عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ“

یعنی ”باوجود ابوذر کی ناک کے خاک آلود ہونے کے۔“ یہ جملہ کنایہ ہے رسوا ہونے سے، مراد یہ ہے کہ اگرچہ ابوذر اس میں اپنی رسوائی سمجھے کہ ایسا شخص جنت میں کیوں داخل ہو گیا، پھر بھی وہ جنت میں جائے گا۔ یہاں ”علی“ بمعنی ”مع“ ہے۔

باب تحریم قتل الکافر بعد قوله لا اله الا الله

۲۷۰۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ . (الـی قولہ) ... عَنِ الْمُقَدَّادِ بْنِ

الْأَسْوَدِ؛ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ، فَقَاتَلَنِي، فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا، ثُمَّ لَاذَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسَلَّمْتُ لِلَّهِ. أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ. قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدَيَّ، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ.“

(ص: ۶۷: سطر: ۴۱)

قوله: ”ثُمَّ لَاذَ مِنِّي“

(ص: ۶۷: سطر: ۲)

لاذیلود، لودا کے معنی ہیں پناہ پکڑنا، ترجمہ ہوگا کہ پھر اُس نے مجھ سے بچنے کے لئے درخت کی پناہ لی۔

قوله: ”أَفَأَقْتُلُهُ؟“

(ص: ۶۷: سطر: ۲)

اس لئے کہ ظاہر سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ وہ محض اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ

پڑھ رہا ہے، دل میں ایمان نہیں، یعنی تقیہ کر رہا ہے۔

قولہ: ”لَا تَقْتُلُوهُ“

(ص: ۶۷ سطر: ۳)

کیونکہ دل کا حال تمہیں معلوم نہیں اور تم کسی کے باطن کے مکلف نہیں، بلکہ ظاہر کے مکلف ہو۔

قولہ: ”فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلُوهُ“

(ص: ۶۷ سطر: ۴)

وہ تیرے اُس درجہ پر پہنچ جائے گا جہاں تم اس کو قتل کرنے سے پہلے تھے یعنی بے گناہ تھے، تو اب وہ بے گناہ ہو جائے گا کیونکہ قبولِ اسلام کے بعد اس کے پچھلے گناہ معاف ہو گئے، اب اُسے قتل کرنا قتلِ ناحق ہوگا۔

قولہ: ”وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ“

(ص: ۶۷ سطر: ۴)

”اور تو اُس مقام پر پہنچ جائے گا جہاں وہ اسلام سے پہلے تھا“۔ اور وہ مقام کفر ہے۔ پچھلے جملہ میں تو کوئی اشکال نہیں تھا البتہ اس دوسرے جملہ میں یہ اشکال ہے کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل کے جرم کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، حالانکہ اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہوتا، برخلاف خوارج کے کہ اُن کے نزدیک کافر ہو جاتا ہے۔

لہذا اہل سنت والجماعۃ نے اس جملہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ بالکل مشابہت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ بتلانا یہ مقصود ہے کہ کلمہ اسلام پڑھنے سے پہلے مقتول میں دو خرابیاں تھیں، ایک کفر، دوسری مسلمان سے لڑنا۔ یہاں دوسری خرابی بیان کرنا مقصود ہے کہ تو مسلمان سے لڑنے والا ہو جائے گا۔^(۱) اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قرآن واحادیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث میں اور اس جیسی دوسری احادیث اور بعض آیاتِ قرآنیہ میں قاتل کے متعلق الفاظ ایسے کیوں استعمال کئے گئے جن کا ظاہر مراد نہیں؟ اگر ایسے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ ایسے الفاظ قصداً اس مصلحت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ اوّل وہلہ

(۱) فی اکمال المعلم (ج: ۱ ص: ۳۶۸): قیل معناه: انک مثله قبل ان یقولہا فی مخالفة الحق وارتکاب الاثم وان اختلفت انواع المخالفة والاثم، فیسمى اثمہ کفرًا وشرکًا واثمک معصیۃ وفسقًا۔

میں ہی لوگ سن کر ڈر جائیں اور اس گناہ سے بچنے کی پوری کوشش کریں۔

۲۷۱- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِسْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: نَا عَبْدُ

الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ..... (الی قولہ) ... وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَقَبِي حَدِيثُهُ: فَلَمَّا أَهْوَيْتَ
لَأَقْتُلَهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.“ (ص: ۶۷: سطر ۶۳)

قولہ: ”فَلَمَّا أَهْوَيْتَ لَأَقْتُلَهُ“ (ص: ۶۷: سطر ۶۰)

یعنی جب میں اس کی طرف مائل ہوا کہ اُسے قتل کروں۔^(۱)

۲۷۲- ”وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى.... (الی قولہ) ... أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ

عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيُّ، وَكَانَ حَلِيفًا لِنَبِيِّ زُهْرَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ
رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ؟ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ اللَّيْثِ.“ (ص: ۶۷: سطر ۹۴)

قولہ: ”أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيُّ“ (ص: ۶۷: سطر ۸)

”ابن“ کا ہمزہ جب علمین مُتَنَاسِلین کے درمیان آجائے تو کتابت و تلفظ میں ساقط ہو جاتا ہے، البتہ چند مواقعِ مستثنیٰ ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”ابن“ جب ماقبل کی صفت نہ ہو تو ایسی صورت میں ”ابن“ کا ہمزہ کتابت سے ساقط نہ ہوگا۔ یہاں یہی صورت ہے، کیونکہ مقداد، عمرو کے بیٹے ہیں اور اسود کے بیٹے ہیں؛ اس لئے بعض دفعہ ان کو مقداد بن عمرو اور بعض دفعہ مقداد بن الاسود کہا جاتا ہے، اور کبھی دونوں کو ذکر کر دینا جاتا ہے جیسا کہ یہاں عمرو اور اسود دونوں کا ذکر ہے، چنانچہ یہاں ابن الاسود میں ”ابن“ کو منصوب پڑھا جائے گا کیونکہ یہ مقداد کی صفت ہے نہ کہ عمرو کی، اور اسی وجہ سے ”ابن“ کے ہمزہ کو کتابت میں ساقط بھی نہیں کیا گیا۔^(۲)

۲۷۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ ح

وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ... (الی قولہ) ... عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ. وَهَذَا حَدِيثُ ابْنِ أَبِي
شَيْبَةَ. قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا

(۱) وفي الصحاح ج: ۶: ص: ۲۵۳۸: يقال أهوى إليه السيف أو غيره أي مالى إليه، وكذا في النهاية

ج: ۵: ص: ۲۸۵-

(۲) صيانة صحيح مسلم ص: ۲۸۶: والدياج ج: ۱: ص: ۱۹۷-

الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَذْرَكْتُ رَجُلًا. فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَطَعَنَتْهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ. فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلَتْهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ. قَالَ: أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا. فَمَا زَالَ يُكْرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمْنَيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ.

قَالَ فَقَالَ سَعْدُ: وَأَنَا وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ. يَعْنِي أَسَامَةَ. قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ"؟ فَقَالَ سَعْدُ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً. وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونَ فِتْنَةً.

(ص: ۶۷ تا ص: ۶۸ سطر: ۴۰)

قوله: "فَصَبَّحْنَا"

صبح کے وقت حملہ کیا یعنی شب خون مارا، شب خون عموماً رات کے آخری حصے میں مارا جاتا ہے، جس کے فوراً بعد صبح ہو جاتی ہے۔

(ص: ۶۸ سطر: ۱)

قوله: "الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ"

الحُرَقَاتِ یہ قبیلہ جہینہ کی شاخ ہے۔

(ص: ۶۸ سطر: ۱)

قوله: "فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ"

ای "وقع الخوف في نفسي"، یعنی میرے دل میں خوف ہوا کہ میں نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا ہے۔

قوله: "أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلَتْهُ؟" (ص: ۶۸ سطر: ۲۱) یہ استفہام توخ ہے۔

(ص: ۶۸ سطر: ۲)

قوله: "إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ"

یہ عذر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا، جیسا کہ اگلے جملے سے واضح ہے۔

(ص: ۶۸ سطر: ۲)

قوله: "أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟"

یعنی اگر مدارِ دل ہی پر ہے تو تم نے اس کے سینے کو چیر کر دل کیوں نہیں دیکھا؟ اصل عبارت یہ ہے: "أَفَلَا شَقَقْتَ صَدْرَهُ عَنْ قَلْبِهِ" یہ استفہام تعجیز کا ہے کہ تم اس کے دل کا حال سینہ چیر کر بھی معلوم نہیں کر سکتے تھے کہ اُس میں ایمان تھا یا نہیں، لہذا تم صرف ظاہر کے

مکلف تھے، باطن کے نہیں۔

قولہ: ”أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ“ (ص: ۶۸: ۲)

کیونکہ اگر آج مسلمان ہوتا تو الاسلام یہدم ما کان قبلہ کے قانون کے تحت یہ گناہ بھی معاف ہو جاتا۔

قولہ: ”فَقَالَ سَعْدٌ“ (ص: ۶۸: ۲)

معلوم ہوا کہ جس مجلس میں یہ حدیث بیان ہوئی اُس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ بھی موجود تھے۔

قولہ: ”حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ“ (ص: ۶۸: ۳)

”الْبُطَيْنِ“ بطن کی تصغیر ہے۔ ذُو الْبُطَيْنِ چھوٹے سے پیٹ (توند) والا۔ حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔^(۱) حاصل یہ کہ فاتح کسریٰ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تک اُسامہ کسی مسلمان کو قتل نہ کریں گے اُس وقت تک میں بھی کسی مسلمان کو قتل نہ کروں گا۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اب اُسامہ کسی مسلمان کو کیسے قتل کر سکتے تھے؟ پس یہ تعلیق بالحال ہے۔ حاصل یہ کہ میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کروں گا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے یہ بات اُس وقت فرمائی جب چند جوشیلے لوگ مشاجراتِ صحابہ (جنگِ جمل و صفین کے زمانے) میں قتال کی تبلیغ کر رہے تھے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ مشاجراتِ صحابہ کے وقت اُن صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جو قتال سے بالکل الگ رہے۔ مشاجرات کے زمانے میں حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی عملاً ۳ جماعتیں ہو گئی تھیں:-

۱- کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۲- کچھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۳- کچھ ان دونوں سے الگ تھے، یعنی انہوں نے باہمی جنگوں میں بالکل حصہ نہیں لیا،

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اس تیسری جماعت میں شامل تھے۔

اللہ تعالیٰ کے عجیب و غریب تکوینی اُمور ہوتے ہیں، مشاجراتِ صحابہ سے پہلے بہت

زیادہ فتوحات ہوئیں، خصوصاً حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں تو فتوحات کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب تھا۔ صحابہ کرامؓ جہاد اور انتظامی امور میں مصروف تھے، اس وجہ سے علمی مشاغل کم ہونے لگے تھے، مشاجرات صحابہ کی وجہ سے بہت سے صحابہ کرامؓ دونوں طرف سے یکسو ہو کر درس و تدریس میں مشغول ہو گئے، اُس زمانے میں علمی کام بہت ہوئے۔

قولہ: ”وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“ (ص: ۶۸ سطر: ۳)

قاتلوہم کی ضمیر مفعول کا مرجع مشرکینِ عرب ہیں، جن کے بارے میں حکم تھا کہ یا تو وہ مقررہ مدت میں سرزمینِ عرب چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں، یا اسلام قبول کر لیں یا پھر اُن سے قتال کیا جائے گا، لیکن مجلس میں موجود جو شیعہ صاحب نے اس ضمیر کو مسلمانوں کی طرف لوٹا دیا۔^(۱)

فائدہ:- حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے شریعت کا یہ حکم معلوم ہوا کہ حالتِ جنگ میں اگرچہ ظن غالب یہ ہو کہ مخالف تقیہ کر رہا ہے اور محض جان بچانے کے لئے کلمہ اسلام پڑھ رہا ہے تو بھی اُس کو قتل کرنا اُس وقت تک جائز نہیں جب تک اس سے کفرِ صریح ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ ہم ظاہر کے مکلف ہیں۔ یہی حکم اُن تمام فرقِ ضالہ کی تکفیر کا ہوگا جن کا عقیدہ صراحۃً ضروریاتِ دین کے خلاف نہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ یہ عقیدہ تقیہ کے طور پر ہی ظاہر کر رہے ہیں۔

اہلِ تشیع پر بعض معاصر علمائے کرام نے تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن ساتھ ساتھ اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ تقریباً نو سال سے اہل تشیع تقیہ کر رہے ہیں اور عوام الناس کے سامنے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن کریم من و عن محفوظ ہے، اس میں کسی قسم کی کوئی تحریف نہیں ہوئی۔ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی بنیاد پر ہمارے زمانے کے شیعہ (اثنا عشریہ) پر کفر کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار کرتے ہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار تقیہ کر رہے ہیں۔

قولہ: ”فَقَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“^(۲) (ص: ۶۸ سطر: ۳)

ہم نے قتال کیا یہاں تک کہ فتنہ ختم ہو گیا، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہو گیا، مگر تم اور تمہارے ساتھی مسلمانوں سے قتال کا ارادہ رکھتے ہیں تاکہ فتنہ ہو یعنی کفار و مشرکین جو دشمنانِ اسلام ہیں ان کو فائدہ ہو۔
یہاں فتنہ کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ ہو اور اس کو حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ ^(۱) ”فَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ“ کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکین جزیرہ نمائے عرب سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ ختم ہو جائے اور دین پورا پورا اللہ کا ہو جائے، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ یہ مشرکین عرب کے بارے میں ہے۔

۲- فتنہ سے مراد عذاب اور تکلیف ہو، مشرکین عرب نو مسلموں کو ایذا دیتے تھے تو حکم دیا کہ قتال کرو اور اتنا کرو کہ یہ مشرکین نو مسلموں کو تکلیف نہ پہنچا سکیں۔ ^(۲) حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قول ”تَرِيدُونَ أَنْ تَقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونَ فِتْنَةً“ (ص: ۶۸، ۳: ۴) میں فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ اور عذاب دونوں ہو سکتے ہیں، کیونکہ آپس کے قتال سے کفار کو فائدہ اور غلبہ ہوگا، لہذا وہ دوبارہ مسلمانوں کو تکلیفیں پہنچانا شروع کر دیں گے یا یہ کہ کفار کے غلبہ کی وجہ سے کفر کا فتنہ پھر پھیلتا چلا جائے گا۔

۲۷۵- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ ... (إِلَى قَوْلِهِ) ... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحَرَّرٍ؛ أَنَّهُ حَدَّثَ: أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلَى عَسْعَسِ بْنِ سُلَامَةَ، زَمَنَ فِتْنَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: اجْمَعْ لِي نَفَرًا مِنْ إِخْوَانِكَ حَتَّى أُحَدِّثَهُمْ، فَبَعَثَ رَسُولًا إِلَيْهِمْ. فَلَمَّا اجْتَمَعُوا جَاءَ جُنْدَبٌ وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ. فَقَالَ: تَحَدَّثُوا بِمَا كُنْتُمْ تَحَدَّثُونَ بِهِ. حَتَّى دَارَ الْحَدِيثِ. فَلَمَّا دَارَ الْحَدِيثِ إِلَيْهِ حَسَرُ الْبُرْنُسِ عَنْ رَأْسِهِ فَقَالَ: إِنِّي أَتَيْتُكُمْ وَلَا أُرِيدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ. إِنَّ

(۱) بیان القرآن ج: ۱ ص: ۶۱، وفي رُوحِ المَعَانِي (ج: ۲ ص: ۷۶): والمراد من (الفتنة) الشرك على

ما هو المأثور عن قتادة والسدي وغيرهما وكذا في تفسير القرطبي ج: ۲ ص: ۳۵۱-

(۲) تفسیر قاضی ج: ۳ ص: ۴۷۷، و تفسیر الطبری ج: ۹ ص: ۲۴۸، و تفسیر البغوی ج: ۲ ص: ۲۴۸-

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بَعَثًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَإِنَّهُمْ اتَّقَوْا فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ، وَإِنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ غَفْلَتَهُ. قَالَ: وَكُنَّا نَحَدِّثُ أَنَّهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ. فَلَمَّا رَفَعَ عَلَيْهِ السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَتَلَهُ. فَجَاءَ الْبَشِيرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ حَتَّى أَخْبَرَهُ خَبَرَ الرَّجُلِ كَيْفَ صَنَعَ، فَدَعَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: لِمَ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِينَ، وَقَتَلَ فُلَانًا وَفُلَانًا، وَسَمَى لَهُ نَفَرًا. وَإِنِّي حَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَى السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْتَلْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! اسْتَغْفِرْ لِي. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: فَجَعَلَ لَا يَزِيدُهُ عَلَى أَنْ يَقُولَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟“ (ص: ۶۸: سطر: ۱۳۴۷)

قوله: ”أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلَى عُسَيْسِ بْنِ سُلَامَةَ، زَمَنَ فَتْنَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ“ (ص: ۶۸: سطر: ۸)

فتنہ ابن زبیرؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیش آیا، یزید نے اہل شام سے اپنی خلافت کی بیعت لینے کے بعد اہل مدینہ سے بیعت لینے کے لئے اپنا آدمی مقرر کیا، لیکن کچھ حضرات راتوں رات مکہ مکرمہ چلے گئے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی مکہ چلے گئے، پھر یزید نے شام سے لشکر بھیجا تاکہ جبراً بیعت لی جائے، اہل مدینہ نے جنگ کی تیاری کر لی، اسی زمانے میں حضرت جندب بن عبداللہ بخکی نے عسّس کے پاس پیغام بھیجا کہ میں تم سے بات کرنا چاہتا ہوں، اور عسّس اُس وقت اہل مدینہ کے جنگی قائدین میں سے تھے، چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ بخکی نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ سنایا اور سنانے سے مقصود یہ تھا کہ کسی طرح یہ لوگ مسلمانوں کے باہمی قتال سے باز آجائیں، اور اہل شام سے قتال نہ کریں۔

(ص: ۶۸: سطر: ۸)

قوله: ”وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ“

بُرنس وہ جبہ جس پر ٹوپی لگی ہوئی ہوتی ہے^(۱)، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ٹوپی کو اُتار کر ہاتھ میں لینا نہیں پڑتا، بلکہ وہ پیچھے لٹک جاتی ہے، آج کل اس قسم کا جبہ مراکش میں زیادہ رائج ہے۔

قولہ: ”وَلَا أُرِيدُ أَنْ أَخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ“ (ص: ۶۸: سطر: ۹)

اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ میرا مقصد حدیث سنانے کا نہ تھا۔ یعنی جب میں آیا تھا اُس وقت تو میرا حدیث مرفوع سنانے کا ارادہ نہ تھا، بلکہ اپنی طرف سے نصیحت کرنے کا ارادہ تھا، لیکن اب یہ حدیث سنانے کا بھی ارادہ کر لیا، اس لئے سنا رہا ہوں۔^(۲)

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تقدیر عبارت یوں ہو: ”انسی اُتیکم اَوْ لَا أُرِيدُ أَنْ أَخْبِرَكُمْ؟“ یعنی ”وَلَا أُرِيدُ أَنْ أَخْبِرَكُمْ“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری کا محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے پاس آیا ہوں تو کیا میں تم کو حدیث سنانے کا ارادہ نہیں کروں گا؟ یعنی ضرور ارادہ کروں گا۔

قولہ: ”فَلَمَّا رَجَعَ عَلَيْهِ السَّيْفُ“ (ص: ۶۸: سطر: ۱۱)

ہو سکتا ہے کہ پہلے اُس نے حضرت اُسامہؓ پر حملہ کیا ہو اور اس کے جواب میں حضرت اُسامہؓ نے تلوار چلائی، اس لئے ”رَجَعَ“ کا لفظ استعمال کیا۔ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت اُسامہؓ کی تلوار اُس شخص کی طرف اُن مسلمانوں کی طرف سے لوٹی جو اُس کے ہاتھوں شہید ہو چکے تھے۔ واللہ اعلم۔

قولہ: ”أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِينَ“ (ص: ۶۸: سطر: ۱۲)

اس نے مسلمانوں میں درد کی لہر دوڑادی تھی، یعنی اُس نے مسلمانوں کے خلاف سخت قتال کیا، اور ان کو سخت جانی نقصان پہنچایا۔

قولہ: ”اسْتَغْفِرُ لِي الْخ“ (ص: ۶۸: سطر: ۱۳)

درخواست کرنے والے اُسامہؓ ہیں، جو آپ کے پوتے کی طرح ہیں، ”حَبُّ“ (محبوب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، لیکن

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۱۷۸۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۰، وفيه أيضًا: ويجاب بأن لا زائدة كما هي في (ما منعك ألا

تسجد)، كذا في الديباج ج: ۱ ص: ۱۹۸۔

حضرت اُسامہؓ کے عذر کو قبول نہیں فرمایا، حاصل یہ کہ تم تو ظاہر کے مکلف تھے، پھر تم نے اس کا اسلام کیوں نہیں قبول کیا؟

باب قول النبی ﷺ:

من حمل علينا السلاح فليس منا

۲۷۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الْي قَوْلَهُ) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.“

(ص: ۶۹ سطر: ۳۲۱)

قوله: ”مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ“ (ص: ۶۹ سطر: ۳)

اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسلمانوں سے قتال کرے وہ مسلمان نہیں بلکہ کافر ہے، اس کے ظاہر سے معتزلہ اور خوارج اپنے مذہب پر استدلال کر سکتے ہیں۔

جواب نمبر ۱:- مراد ایسا شخص ہے جو قتال مع المسلمین کو بعد العلم بتحريمہ حلال

سمجھتا ہو۔

جواب نمبر ۲:- ”فليس منا“ کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے طریقہ پر نہیں^(۱)، ہم اس سے بری ہیں، یہ ایسا ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تو میرا بیٹا نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ تیرا نسب مجھ سے باقی نہیں رہے گا، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ تو اس لائق نہیں کہ تجھے میرا بیٹا کہا جائے، تیرا طریقہ الگ ہے، میرا طریقہ الگ۔

جن آیات و احادیث کے ظاہر سے مرتکب کبیرہ کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اُن سے خوارج استدلال کرتے ہیں، اور اہل سنت والجماعۃ ان میں تاویل فرماتے ہیں، وہ تاویلات پیچھے بار بار احقر بیان کر چکا ہے، مگر حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لوگ عموماً اس قسم کی حدیثیں سناتے ہی تاویلیں بھی ساتھ سنا دیتے ہیں، حالانکہ ہر جگہ تاویلیں نہیں بتانی چاہئیں تاکہ لوگ ان نصوص کو سن کر ان کے ظاہر سے ڈریں، الا یہ کہ کوئی شخص از خود سوال کرے یا ماحول سے معلوم ہو جائے کہ بغیر تاویل کے حدیث سنائی تو لوگوں کا عقیدہ خراب ہونے کا

(۱) صیانة صحيح مسلم ج: ۱ ص: ۲۳۹: قوله: ”ليس منا“ يقال: ان معناه: ليس مهتديا بهدينا ولا

مستناً بسنتنا وقلت: هذه عبارة عن التبرء منه أي نحن بربنون منه.

اندیشہ ہے، تو ایسے موقع پر تاویل ضرور کی جائے۔^(۱)

باب قول النبی ﷺ: من غَشَّ فلیس منا

۲۸۰- ”وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ، فَأَذْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا. فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي.“

(ص: ۷۰: سطر ۴۲۳)

(ص: ۷۰: سطر ۳)

قولہ: ”فَأَذْخَلَ يَدَهُ فِيهَا“

سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیوں فرمایا؟ نیز یہ تجسس ہے جو کہ ممنوع ہے۔

جواب:- حاکم مسلمین کو عامۃ المسلمین کے مفاد میں بوقت ضرورت بقدر ضرورت ایسے تصرف اور تجسس کی اجازت ہے، اور یہ حدیث اس کی دلیل ہے۔

باب تحریم ضرب الخدود و شق الجيوب الخ

۲۸۱- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ.“

(ص: ۷۰: سطر ۶۶۳)

قولہ: ”شَقَّ الْجُيُوبَ“ (ص: ۷۰: سطر ۶۶۳) گریبانوں کو پھاڑے۔

قولہ: ”دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ“ (ص: ۷۰: سطر ۶۶۳) یعنی نوحہ کرے، مثلاً یا سیدہ یا ویلاہ وغیرہ کہے۔

۲۸۳- ”حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى الْقَنْطَرِيُّ ... (الی قولہ) ... حَدَّثَنِي أَبُو بَرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى. قَالَ: وَجَعَ أَبُو مُوسَى وَجَعًا فَعُشِيَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِي حَجَرٍ امْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ. فَصَاحَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِهِ. فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهَا

شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا بَرِئْتُ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرِئَ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَةِ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۷ تا ۱۰)

قوله: ”الصَّالِقَةُ“

(ص: ۷۰: سطر: ۹)

یہ صاَد سے بھی آیا ہے اور سین سے بھی، صالِقہ اور سالِقہ پیچھے، چلانے والی عورت^(۱)
یہاں عورتوں کی طرف نسبت اس لئے ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عام طور سے عورتیں ہی نوحہ کرتی
تھیں۔

قوله: ”الْحَالِقَةُ“ (ص: ۷۰: سطر: ۹) اپنے بال مونڈنے والی۔

قوله: ”الشَّاقَةُ“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۰) اپنے کپڑے یا گریبان پھاڑنے والی۔

۲۸۴- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
يَزِيدَ وَأَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى، قَالَا: أُغْمِيَ عَلَى أَبِي مُوسَى وَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ أُمَّ
عَبْدِ اللَّهِ تَصِيحُ بَرْنَةً. قَالَا: ثُمَّ أَفَاقَ. قَالَ: أَلَمْ تَعْلِمِي -وَكَانَ يُحَدِّثُهَا- أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَّقَ وَسَلَّقَ وَخَرَّقَ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۰، ۱۱)

قوله: ”تَصِيحُ بَرْنَةً“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۱) رَنَّة کے معنی ہیں گانے کی طرح رونا۔^(۲)

قوله: ”خَرَّقَ“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۱) یعنی کپڑے پھاڑے۔

باب بيان غلظ تحريم النميمة

۲۸۶- ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ... (الى قوله)... عَنْ حُدَيْفَةَ؛ أَنَّهُ بَلَغَهُ
أَنَّ رَجُلًا يَنْمُو الْحَدِيثَ. فَقَالَ حُدَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۵، ۱۶)

قوله: ”يَنْمُو الْحَدِيثَ“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۶)

يَنْمُو یہ باب ضرب و نصر سے ہے، نَمًا اور قَتَّ يَقْتُ قَتًا باب نصر سے، دونوں

کے معنی ”چغلی کرنا“ ہیں، یعنی فساد ڈالنے یا دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے اُس کی ایسی بات یا حال کا انشاء کرنا جس کے انشاء کو وہ پسند نہیں کرتا، (نووی)۔^(۱)

۲۸۷- ”حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ ... (الی قولہ) ... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ، فَكُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ. فَقَالَ الْقَوْمُ هَذَا مِمَّنْ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ. قَالَ: فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَيْنَا. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۸۶۱۶)

قولہ: ”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۸)

نَمَام اور قَتَات کے ایک ہی معنی ہیں، بعض نے فرق بھی کیا ہے کہ نَمَام وہ جس نے کسی کا اتفاقی طور پر خفیہ قول سنا، یا خفیہ فعل دیکھا اور پھر آگے نقل کر دیا۔ اور قَتَات وہ ہے جو بالقصد دوسروں کی خفیہ باتیں یا کام معلوم کرنے کی جستجو کرے اور پھر اُسے آگے نقل کرے۔ گویا نَمَام میں جستجو نہیں ہوتا جبکہ قَتَات میں جستجو بھی ہوتا ہے، اور قدرِ مشترک چغل خوری ہے۔

غیبت اور چغل خوری میں فرق:- دونوں میں نسبتِ عموم خصوص من وجہ کی ہے، غیبت میں غیوبہ شرط ہے، نیتِ افساد شرط نہیں، اور چغلی میں نیتِ افساد شرط ہے غیوبہ شرط نہیں، یعنی ذکرِ احکام بما یکرہ دونوں میں مشترک ہے، چنانچہ اگر یہ عمل غیوبہ میں ہے اور بغرضِ الإفساد ہے تو یہ غیبت بھی ہے اور چغلی بھی۔ اور اگر غیوبہ میں نہیں مگر بقصدِ الإفساد ہے تو یہ چغلی ہے غیبت نہیں، اور اگر غیوبہ میں ہے، مگر بقصدِ الإفساد نہیں تو یہ غیبت ہے چغلی نہیں۔^(۲) عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے۔ اور یہ تینوں مادے ہمارے اوپر کے بیان سے واضح ہیں۔ اور اگر یہ عمل بقصدِ الإفساد بھی نہیں اور غیوبہ میں بھی نہیں تو یہ چغلی بھی نہیں اور غیبت بھی نہیں۔

۲۸۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ حُذَيْفَةَ فِي الْمَسْجِدِ، فَجَاءَ رَجُلٌ حَتَّى جَلَسَ

(۱) شرح النووی ج: ۲ ص: ۷۰۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۴۷۳، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النمیمۃ۔

إِلَيْنَا، فَقِيلَ لِحَدِيثِهِ: إِنَّ هَذَا يَرْفَعُ إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ. فَقَالَ حَدِيثُهُ، إِرَادَةُ أَنْ يُسْمِعَهُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۸: ۲۰)

قوله: ”إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ“

(ص: ۷۰: سطر: ۲۰)

یہاں سلطان سے مراد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں، (فتح الملہم بحوالہ

صحیح البخاری)۔

باب بیان غلط تحریم اسباب الازار الخ

۲۸۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (إِلَى قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يَزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَارٍ. قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَانُ، وَالْمُنْفِقُ سَلَعَتُهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ.“

(ص: ۷۱: سطر: ۳۱: ۳)

(ص: ۷۱: سطر: ۲)

قوله: ”ثَلَاثَةٌ“

ثلاثة سے مراد تین قسم کے افراد ہیں، آگے کی روایات میں بھی ”ثلاثة“ کا لفظ آیا ہے لیکن ان میں کچھ اور قسم کے لوگوں کو شمار کیا گیا ہے جس کے باعث یہ اقسام تین سے زائد ہو جاتی ہیں، لیکن ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عدو اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

قوله: ”لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يَزَكِّيهِمْ“

(ص: ۷۱: سطر: ۲)

مراد یہ ہے کہ کلام رحمت نہیں فرمائے گا، البتہ کلام عقوبت و عتاب ہو سکتا ہے، اسی طرح

”لا ينظر“ میں بھی نظر رحمت کی نفی ہے، کیونکہ ویسے تو ہر ایک ہر وقت اللہ کی نظر میں ہے۔

مذکورہ آیت قرآن حکیم کی ترتیب پر بیان نہیں کی گئی، قرآن مجید میں یوں ہے: ”وَلَا

يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ“^(۲) اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس وعید کو آیت قرآنیہ کے طور پر پیش نہیں فرمایا بلکہ اپنے کلام کے طور پر بیان فرمایا ہے، لہذا ترتیب میں مطابقت ضروری نہیں، نیز ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو آیت قرآنیہ کی ترتیب سے ارشاد فرمایا ہو مگر راوی نے روایت بالمعنی میں اس ترتیب کو بدل دیا ہو۔

قولہ: ”الْمُسْبِلُ“

(ص: ۷۱: سطر: ۳)

(لباس کو) لٹکانے والا۔ اِسْبَال (لٹکانا) خواہ یہ لٹکانا اِزار (تہبند) کا ہو یا شلوار پانچامے یا پتلون کا ہو یا جبہ یا عمامہ کا، سب اس میں شامل ہے، کیونکہ اس حدیث میں لفظ مطلق ہے، نیز یہاں تکبر کی بھی قید نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہی ہے کہ اِسْبَال بغیر تکبر کے بھی ناجائز ہے،^(۱) اور تکبر کے ساتھ ہو تو گناہ کبیرہ ہے، البتہ وہ شخص مستثنیٰ ہے جس سے بے دھیانی میں اُحياناً اِسْبَال ہو جاتا ہو، جیسا کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے لئے استثناء خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

بعض فقہاء نے عدم تکبر کی صورت میں گنجائش بتلائی ہے۔

فائدہ:- مُلًّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: نماز میں کسی لباس کو بے ڈھنگے اور غیر معروف طریقے سے استعمال کرنا بھی اِسْبَال کے حکم میں ہے، یعنی مکروہ ہے۔^(۲)

قولہ: ”الْمَنَّانُ“

(ص: ۷۱: سطر: ۳)

احسان جتلانے والا، اور عام طور سے احسان جتلانے والا بخیل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی نظر میں چھوٹا سا احسان بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ شریف آدمی کی علامت یہ ہے کہ احسان کر کے بھول جائے اور دوسرے کا احسان نہ بھولے، اور ذلیل آدمی کی علامت یہ ہے کہ دوسرے کا احسان لے کر بھول جائے اور اپنا کیا ہوا احسان یاد رکھے۔

قولہ: ”الْمُنْفِقُ سَلَعَتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ“

(ص: ۷۱: سطر: ۳)

جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کی ترویج کرنے، شہرت دینے، فروخت کرنے والا ہو۔

(۱) رد المحتار ج: ۱ ص: ۶۳۹۔

(۲) المرقاة، کتاب الصلوٰۃ، باب الستر ج: ۳ ص: ۲۶۰۔

۲۹۰- ”حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ الْبَاهِلِيُّ ... (الِیٰ قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْمَنَّانُ الَّذِي لَا يُعْطَى شَيْئًا إِلَّا مِنْهُ، وَالْمُنْفِقُ سِلْعَتُهُ بِالْحَلِيفِ الْفَاجِرِ وَالْمُسْبِلُ إِزَارُهُ.“

(ص: ۷۱ سطر: ۵۲۳)

قوله: ”وَالْمُسْبِلُ إِزَارُهُ“

(ص: ۷۱ سطر: ۵)

یہاں ”إزار“ کا مفہوم مخالف معتبر نہیں، چنانچہ ازار کے علاوہ کسی اور لباس کا اسبال بھی جائز نہیں، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے وہ بھی اسبال میں عموم کے قائل ہیں، وہ حرمت اسبال کے عموم کو دوسری روایت کے منطوق سے ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ^(۱) ”قلت وقد جاء ذلك مبتدأ منصوباً عليه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”الاسبال في الازار والقميص والعمامة. من جر شيئاً خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة.“ ^(۲) رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة باسناد حسن، والله أعلم.

۲۹۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا وَكِيعٌ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ. قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ: شَيْخُ زَانَ، وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ.“

(ص: ۷۱ سطر: ۷، ۸)

(ص: ۷۱ سطر: ۷)

قوله: ”شَيْخُ زَانَ“

بڈھا زانی، اَوَّل تو زانی ہونا ہی بڑی قباحت ہے، پھر دوسری قباحت یہ کہ ہے بھی بڈھا، حالانکہ بڈھاپے میں اس گناہ کے تقاضے کمزور ہو جاتے ہیں۔ تیسری یہ کہ بڈھاپے میں

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۱۔

(۲) سنن أبی داؤد، باب فی قدر موضع الازار، رقم الحدیث: ۴۰۹۴ و سنن النسائی، باب اسبال

الازار، رقم الحدیث: ۵۳۳۳ و سنن ابن ماجة، باب طول القميص کم هو، رقم الحدیث: ۳۵۷۶۔

عقل کامل ہو جاتی ہے اس کے باوجود زنا کر رہا ہے۔ چوتھی یہ کہ یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اب مرنے والا ہے، اس سب کے باوجود وہ زنا کرتا ہے تو یہ ایمان کے کمزور ہونے کی اور اللہ تعالیٰ کے احکام سے لاپرواہی کی علامت ہے۔

قولہ: ”مَلِكٌ كَذَّابٌ“ (ص: ۷۱: ۷۰ سطر: ۷)

جھوٹ کی ضرورت کسی کمزور کو ہوتی ہے اور بادشاہ جس کے اوپر کسی انسان کی حکومت نہیں اس کے باوجود جھوٹ بولے تو یہ جرم زیادہ اشد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اس کی علامت ہے کہ اُسے شریعت کے احکام کی پرواہ اور اللہ کا خوف نہیں۔

قولہ: ”عَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ“ (ص: ۷۱: ۷۰ سطر: ۷)

فقیر ہے، لیکن متکبر ہے، حالانکہ تکبر کسی مالدار کو ہو تو اس کا سبب (کثرتِ مال) موجود ہے، بخلاف فقیر کے کہ اس میں یہ سبب موجود نہیں، اس کے باوجود تکبر کرتا ہے، یہ بھی اس کے دین سے بے پرواہ اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونے کی علامت ہے۔

شیخ زانی، ملک کذاب اور عائل مستکبر تینوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان میں مذکورہ گناہوں کی طرف بلانے والے اسباب موجود نہیں یا کمزور ہیں، اس کے باوجود گناہ کرتے ہیں، اس لئے ان کا یہ جرم بہت اشد ہے، اور بظاہر یہ اصول ہر جگہ جاری ہوگا، یعنی دوائی گناہ کمزور یا معدوم ہونے کے باوجود جو گناہ کیا جائے گا وہ اشد ہوگا۔

۲۹۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الیٰ قولہ) ... عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ . وَهَذَا حَدِيثٌ أَبِي بَكْرٍ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ثَلَاثٌ لَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ : رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِالْفَلَاءِ يَمْنَعُهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ ، وَرَجُلٌ بَايَعَ رَجُلًا بِسُلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَفَ لَهُ بِاللَّهِ لَا خَذَاهَا بِكَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ ، وَهُوَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا ، فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا وَفَى وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا لَمْ يَفْ .“

(ص: ۷۱: ۷۰ سطر: ۱۰ تا ۷)

(ص: ۷۱: ۷۰ سطر: ۸: ۹)

قولہ: ”رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ“

فضل یہ فاضل کے معنی میں ہے، اور صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اُس کے پاس موجود ہے۔

قولہ: ”الْفَلَآةُ“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

صحراء، غیر آباد جگہ، بیابان یعنی اَوَّل تو صحراء ہے کہ دوسری جگہ سے بیچارے مسافر کو پانی ملنا آسان نہیں، اور پھر ضرورت سے بھی زائد ہے، اس کے باوجود نہ دینا یہ نہایت سنگ دلی اور بخل ہے، اور اس بات کی علامت ہے کہ دین کی اہمیت نہیں، خوفِ خدا نہیں اور رحمِ دلی نہیں۔

قولہ: ”بَعْدَ الْعَصْرِ“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

عصر کی قید اس لئے لگائی کہ عصر کا وقت بڑی فضیلت والا ہے، اس وقت میں ملائکہ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے، اس وقت میں عبادت کا ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے، معصیت کا گناہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اب اَوَّل تو بیچ میں جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا خود ایک مستقل گناہ ہے، پھر اس پر قسم کھانا یہ مستقل دوسرا گناہ ہے، پھر یہ دونوں گناہ عصر کے بعد کئے، اس لئے اس میں اور شدت آگئی۔

قولہ: ”لَا يَبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

یعنی حاکم سے اور امیر المؤمنین سے بیعت صرف دنیاوی مفاد کے لئے کرتا ہے۔ آج کل بیعت تو نہیں ہوتی البتہ دو طریقے ہوتے ہیں:-

۱- اراکینِ اسمبلی کسی کو کثرتِ ووٹ سے صدر یا وزیرِ اعظم منتخب کرتے ہیں۔

۲- عوام، اراکینِ اسمبلی کو ووٹ دے کر اپنا منتخب نمائندہ بناتے ہیں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، دونوں میں ملک و ملت کا مفاد پیش نظر رکھنا امانت داری ہے، اور پیش نظر نہ رکھنا خیانت ہے، اور اگر قومیت یا علاقائیت کی بنیاد پر صلاحیت سے قطع نظر کر کے کسی کو ووٹ دیا جائے تو یہ جاہلیت والی عصبیت ہے، اور معاوضہ لے کر یہ گناہ کیا جائے تو یہ معاوضہ رشوت ہے۔

باب غلظ تحریم قتل الإنسان نفسه الخ

۲۹۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا.“

(ص: ۷۲ سطر: ۳۱)

قولہ: ”بِحَدِيدَةٍ“ (ص: ۷۲ سطر: ۱) لو ہا یا تیز دھار دار چیز۔

قولہ: ”يَتَوَجَّأُ“ (ص: ۷۲ سطر: ۱) گھونپے گا، مار رہا ہوگا۔

قولہ: ”سَمًّا“ (ص: ۷۲ سطر: ۲) زہر۔

قولہ: ”يَتَحَسَّاهُ“ (ص: ۷۲ سطر: ۲)

اس کو آہستہ آہستہ اور تھوڑا تھوڑا کر کے پیئے گا جیسے کسی تکلیف دہ چیز کو بمشکل پیا جاتا ہے، سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ خودکشی کے لئے جو عمل کیا آخرت میں سزا بھی اُسی عمل کے ذریعہ دی جائے گی۔

قولہ: ”خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا“ (ص: ۷۲ سطر: ۳، ۴)

یہاں خودکشی کرنے والے کے لئے مخلد فی النار ہونے کی وعید سے بظاہر خوارج و معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، محدثین کرام نے اس کے مختلف طریقوں سے جواب دیئے ہیں:-
جواب نمبر ۱: طریقہ ترجیح:- ترمذی کی روایت میں ”خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا“ نہیں ہے اور وہی اصح ہے،^(۱) کیونکہ یہ دوسری اُن نصوص کے موافق ہے جن میں صراحت ہے کہ کوئی مؤمن مخلد فی النار نہیں ہوگا، بالآخر ہر صاحب ایمان جنت میں داخل ہو جائے گا۔ نیز اسی باب میں صفحہ ۷۴ پر جو روایت آرہی ہے اُس میں بھی صراحت ہے کہ خودکشی کرنے والا مخلد فی النار نہیں۔

(۱) فی جامع الترمذی، کتاب الطب، باب ما جاء من قتل نفسه بسیم او غیرہ (ج: ۲ ص: ۲۵): عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل نفسه بسیم عذب في نار جهنم. ولم يذكر فيه خالداً مخلداً فيها أبداً، وهكذا رواه أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا أصح لأن الروايات إنما تجيء بأن أهل التوحيد يعذبون في النار ثم يخرجون منها ولا يذكر أنهم يخلدون فيها.

جواب نمبر ۲- یہ محمول ہے مستحل بعد العلم بتحريمہ پر۔^(۱)

جواب نمبر ۳- مکش طویل مراد ہے۔^(۲)

جواب نمبر ۴- ایک مطلب میرے ذہن میں یہ آتا ہے، پھر فتح الملہم میں دیکھا تو اس سے بھی تائید ہوئی کہ جب تک وہ جہنم میں رہے گا اُس وقت تک وہ ہمیشہ ہمیشہ یہ کام کرتا رہے گا، یہ مطلب نہیں کہ نار میں ہمیشہ رہے گا۔^(۳)

۲۹۷- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ..... (الى قوله)..... نَا شُعْبَةُ . كُلُّهُمْ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ. “ (ص: ۷۲ سطر: ۴۳)

قوله: ”وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ“ (ص: ۷۲ سطر: ۴۳)
سليمان سے مراد سليمان اعمش اور ذكوان سے مراد ابوصالح ہیں۔ دراصل یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اعمش تو مدلس ہیں، حالانکہ پیچھے تین اسانید میں اعمش نے بصیغہ ”عن“ روایت کی ہے پھر امام مسلم نے مدلس کا عنعنہ کیسے قبول کر لیا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں شعبہ کی روایت میں سليمان اعمش نے ابوصالح (ذکوان) سے سماعت کی صراحت کر دی ہے، لہذا اس روایت میں تدلیس کا احتمال ختم ہو گیا، (فتح الملہم)۔^(۴)

۲۹۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الى قوله)... أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُدَّ بِه يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ.“ (ص: ۷۲ سطر: ۶۴)

قوله: ”تَحْتَ الشَّجَرَةِ“ (ص: ۷۲ سطر: ۵) بیعت رضوان مراد ہے۔

قوله: ”مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ“

(ص: ۷۲ سطر: ۵)

(۲۱) المفہم ج: ۱ ص: ۳۱۰، ۳۱۱ واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۸۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۲۔

(۴) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۲ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۳۔

یعنی دین اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا اُس نے کہا۔

قسم کی ۱۰ صورتیں ہیں: ۱- اداۃ قسم داخل کر کے قسم کھائی جائے، کقولہ: ”وَاللّٰهُ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا“ أو ”وَاللّٰهُ مَا فَعَلْتُ كَذَا“ ۲- تعلیق کی صورت میں قسم کھائی جائے، کقولہ: ”إِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَعَبْدِي حُرٌّ“ یا ”إِنْ كُنْتُ قَدْ فَعَلْتُ كَذَا فَعَبْدِي حُرٌّ“۔ یہاں قسم کی دونوں صورتیں مراد ہو سکتی ہیں۔ پہلی کی مثال ”أَحْلَفَ بِالذِّينِ الْيَهُودِيِّ أَنِّي لَسْتُ سَارِقًا“ اور دوسری صورت کی مثال ”إِنْ سَرَقْتُ فَأَنَا يَهُودِيٌّ“۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر دل سے دین یہودی کی اس وجہ سے قسم کھائی کہ اس دین کو معظم سمجھتا ہے، اس صورت میں تو بلاشبہ کافر ہو جائے گا، اور اگر اس دین کو اچھا نہیں سمجھتا مگر غفلت یا جہالت کی بناء پر دین یہودی کی قسم کھائی ہے تو کافر تو نہیں ہوگا مگر کلمہ کفر بولنے کی وجہ سے سخت گنہگار ہوگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ”فَهُوَ كَمَا قَالَ“ پہلی صورت پر محمول ہے، یعنی جبکہ دل سے وہ دین یہودی کو معظم سمجھتا ہو۔

اور اگر یمن بطریق التعلیق کی تو دیکھا جائے گا کہ جھوٹی قسم کھاتے وقت اُس کا ارادہ یہودی بن جانے کا تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ ارادہ کفر بھی کفر ہے، اور اگر ارادہ نہیں کیا بلکہ مذہب یہودیت سے بچنے کے ارادے سے یہ قسم کھائی تھی تو کافر نہ ہوگا لیکن ایسا حلف کرنا پھر بھی ایک قول میں حرام اور قول مشہور کے مطابق مکروہ ہے۔^(۱) پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ”فَهُوَ كَمَا قَالَ“ ارادے کی صورت پر محمول ہے۔

قولہ: ”كَاذِبًا“ (ص: ۷۲ سطر: ۵)

یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے، جبکہ یمن اداۃ قسم کے ساتھ ہو، کیونکہ یہودی مذہب کی قسم کھانا اُس کو عظیم کہنے کے مترادف ہے، اور یہودی مذہب کو عظیم کہنا کذب ہی ہے، خواہ عقیدہ تعظیم کا ہو یا نہ ہو، (فتح الملہم عن النووی)^(۲)۔

اور جب یمن بہ صورت تعلیق ہو تو ”كَاذِبًا“ قید احترازی ہوگی کیونکہ جب جھوٹی قسم

(۱) فتح الباری، کتاب الايمان والنذور، باب من حلف بملء سوي ملة الاسلام، ج: ۱۱ ص: ۵۳۹،

تحت الحديث رقم: ۶۶۵۲ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۵۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۳۔

کھائے اور ارادہ یہودی ہونے کا ہو تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اور اگر قسم جھوٹی نہیں یا جھوٹی تو ہے مگر ارادہ کافر ہونے کا نہیں تو کافر نہیں ہوتا۔

وفی الدر المختار: "فاسق تاب وقال ان رجعت الى ذلك فاشهدوا عليه انه رافضی فرجع لا يكون رافضياً بل عاصياً، ولو قال ان رجعت فهو كافر فرجع تلزمه كفارة يمين. قال الشامي تحته: أشار (أى صاحب الدر المختار) الى أنه لا يصير كافراً برجوعه لكن هذا اذا علم أنه برجوعه لا يصير كافراً والا كفر لرضاه بالكفر كما مر في محله." اهـ^(۱)

قوله: "لَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ" (ص: ۷۲ سطر: ۶)
گویا حلوائی کی دکان پر ناناجی کی فاتحہ نہیں دلائی جاسکتی، یعنی دوسرے کی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اس کا ایفاء واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کر کے نذر کی، مثلاً کہا: "اَنْ مَلِكْتُ" یا "ان اشتريت هذا العبد فعلى عتقه" او "ان اشتريت هذا الكتاب فعلى صدقته" تو نذر منعقد ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں بھی نذر کا ایفاء واجب نہیں۔^(۲)

۲۹۹- "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَعِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِيمَا لَا يَمْلِكُ، وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عَذَّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ ادَّعَى دَعْوَى كَاذِبَةٍ لِيَتَكَثَّرَ بِهَا لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا قِلَّةً، وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ." (ص: ۷۲ سطر: ۶-۸)

قوله: "لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ" (ص: ۷۲ سطر: ۷)
لعنت، قتل کرنے کے مشابہ ہے،^(۳) اگرچہ دونوں کی سزا مختلف ہے، لیکن حرام ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔

(۱) الدر المختار مع شرحہ رد المحتار، کتاب الحدود، باب التعزیر، ج: ۴، ص: ۷۱ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اکمال المعلم ج: ۱، ص: ۳۸۹۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۱، ص: ۳۹۱: الظاهر من الحديث تشبيه في الائم وهو تشبيه واقع لأن اللعنة قطع عن الرحمة والموت قطع عن التصرف.

(ص: ۷۲: ۸)

قولہ: ”لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا قَلَّةً“

یعنی قلت میں اضافہ ہوگا، کثرت میں اضافہ نہیں ہوگا۔

سوال:- بعض دفعہ آدمی جھوٹے دعویٰ کے ذریعہ زمین وغیرہ حاصل کر لیتا ہے، اس

سے تو کثرت حاصل ہوگئی؟

جواب:- کثرت سے مراد ہے برکت، دنیا میں بھی برکت نہیں ہوگی اور آخرت میں تو

عذاب ہی عذاب ہے۔

(ص: ۷۲: ۸)

قولہ: ”وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ“

مراد ہے جھوٹی قسم جس کے ذریعہ دوسرے کا مال اپنے پاس روک لیا جائے۔ مثلاً ایک

آدمی مجھ سے میرا بٹوا مستعار لیتا ہے، کچھ دن بعد میں نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو اُس

نے کہہ دیا کہ: یہ بٹوا تو میرا ہے۔ اگر تم کہتے ہو کہ تمہارا ہے تو گواہ لاؤ۔ لیکن میرے پاس گواہ

نہیں تو ظاہر ہے اُس پر قسم آئے گی، وہ جھوٹی قسم کھا لیتا ہے کہ یہ بٹوا اُس کا ہے، اور اس جھوٹی

قسم کے ذریعہ میرا بٹوا ہتھیا لیا، اسی کو حدیث میں ”یمین صبر فاجرة“ فرمایا گیا۔

صبر کے معنی ہیں روکنا، اور یمین صبر فاجرة روکنے والی جھوٹی قسم^(۱)۔ یعنی منکر کی وہ

یمین کا زب کہ مدعی کا بیٹہ نہ ہونے کی صورت میں جس کی وجہ سے وہ مدعی کے مال کو اپنے پاس

روک لیتا ہے۔

یہاں جزاء محذوف ہے، اس کی جزاء وہی ہے جو پچھلے جملے میں بیان ہوئی، یعنی لم

يزده الله الا قلة۔

۳۰۱- ”وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ..... (الی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: شَهِدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُنَيْنًا، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ يُدْعَى

بِالْإِسْلَامِ: هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيدًا

فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الرَّجُلُ الَّذِي قُلْتَ لَهُ آتِفًا: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ

النَّارِ. فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيدًا، وَقَدْ مَاتَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

إِلَى النَّارِ. فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى ذَلِكَ إِذْ قِيلَ: إِنَّهُ

لَمْ يَمُتْ، وَلَكِنَّ بِهِ جَرَا حَاشِدِيْدًا. فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَاحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ. ثُمَّ أَمَرَ بِأَلَا فَنَادَى فِي النَّاسِ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ.“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۶۱۱)

قوله: ”حَنِينًا“

(ص: ۷۲: سطر: ۱۳)

(۱) قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ: وقد رواه الذهلي ”خير“ وهو الصواب.

قوله: ”مِمَّنْ يُدْعَى بِالْإِسْلَامِ“

(ص: ۷۲: سطر: ۱۳)

یعنی اُن لوگوں میں سے تھا جن کو مسلمان کہا جاتا تھا۔

قوله: ”إِلَى النَّارِ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۳) اُی انتقل الی النار.

(ص: ۷۲: سطر: ۱۳)

قوله: ”فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ“

یعنی بعض مسلمانوں کو وسوسہ آنے لگا کہ شاید اسلامی تعلیمات میں تعارض ہے، کیونکہ متعدد نصوص میں شہید کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور یہاں اس کے لئے فرمایا جا رہا ہے ”الی النار“.

قوله: ”فَقَتَلَ نَفْسَهُ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۵) خودکشی کر لی۔

(ص: ۷۲: سطر: ۱۵، ۱۶)

قوله: ”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ“

حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص منافق تھا، واللہ اعلم۔

قوله: ”بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۶) الفاجر عام ہے خواہ مسلمان ہو یا

کافر۔

۳۰۲- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الی قوله)... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ

السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّقِيُّ هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ فَاقْتَلَوْا. فَلَمَّا مَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَسْكَرِهِ وَمَالَ الْآخَرُونَ إِلَى عَسْكَرِهِمْ، وَفِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ لَا يَدْعُ لَهُمْ شَاذَةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ. فَقَالُوا: مَا أَجْزَأَنَا الْيَوْمَ أَحَدًا كَمَا

أَجْزَأُ فُلَانٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ أَبَدًا. قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجَرَحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتُ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابُهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَخَرَجَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ. قَالَ: الرَّجُلُ الَّذِي ذَكَرْتَ آتِنَا أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَأَعْظَمَ النَّاسُ ذَلِكَ. فَقُلْتُ: أَنَا لَكُمْ بِهِ، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهِ حَتَّى جَرَحَ جُرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتُ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابُهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَمَّا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فَيَمَّا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ.“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۶-۲۲)

قوله: ”وَمَا الْآخَرُونَ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۷) اس سے مشرکین مراد ہیں۔

قوله: ”نَصْلَ سَيْفِهِ“ ای حديدۃ السیف، (فتح الملهم)۔^(۱)

قوله: ”ذُبَابُهُ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۹) تلوار کی نوک (فتح الملهم)۔^(۲)

قوله: ”تَحَامَلَ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱۹) اپنا بوجھ اُس پر ڈال دیا۔

قوله: ”وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ“ (ص: ۷۲: سطر: ۲۲) نتیجہ کے اعتبار سے وہ جہنمی ہے۔

۳۰۳ - ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ..... (إِلَى قَوْلِهِ)..... قَالَ: نَا شَيْبَانُ

قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَجَتْ بِهِ قَرْحَةٌ، فَلَمَّا آذَتْهُ انْتَزَعَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، فَنَكَأَهَا، فَلَمْ يَرْقَأِ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ رَبُّكُمْ: قَدْ حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ، لَقَدْ حَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ جُنْدَبٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ.“

(ص: ۷۲: سطر: ۲۲-۲۳)

قوله: "قُرْحَةٌ" (ص: ۷۲: سطر: ۲۳) بفتح الخاء وسكون الراء، دانه، پھوڑا، پھنسی (فتح الملهم)۔^(۱)

قوله: "مِنْ كِنَانَتِهِ" (ص: ۷۲: سطر: ۲۳) اپنے ترکش سے۔

قوله: "فَنَكَّاهَا" (ص: ۷۲: سطر: ۲۳) پس اس پھوڑے یا دانه کو چیر دیا۔^(۲)

قوله: "فِي هَذَا الْمَسْجِدِ" (ص: ۷۲: سطر: ۲۳) یہ مسجد بصرہ میں تھی۔^(۳)

۳۰۴ - "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ..... (الى قوله)..... حَدَّثَنَا جُنْدَبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، فَمَا نَسِينَا، وَمَا نَخْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدَبُ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَرَجَ بَرَجَلٍ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَّاجٌ. فَذَكَرَ نَحْوَهُ."

(ص: ۷۲: سطر: ۲۳: ۲۶۶)

قوله: "خَرَّاجٌ" (ص: ۷۲: سطر: آخر) بضم الخاء المعجمة وتخفيف الراء، آخره جیم، هو الْقُرْحَةُ. قال الحافظ رحمه الله: هذا تصحيف، والصحيح جِرَاجٌ بكسر الجیم وتخفيف الراء، آخره حاء. كما هو عند البخاری فی الجنائز. (فتح الملهم)۔^(۴)

باب تحريم الغلول الخ

۳۰۵ - "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفَرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: فَلَانٌ شَهِيدٌ، فَلَانٌ شَهِيدٌ حَتَّى مَرُّوا عَلَى رَجُلٍ فَقَالُوا: فَلَانٌ شَهِيدٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا إِنِّي رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِي بُرْدَةٍ غُلَّهَا، أَوْ عَبَاءَةٍ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ! اذْهَبْ فَنَادِ فِي النَّاسِ إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ."

(۱) ج: ۲: ص: ۱۶۱۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۱۶۲ فی هذا المسجد الخ: هو مسجد البصرة.

(۳) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۱۶۳۔

(۴) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۱۶۴۔

قَالَ: فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلَا إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ. (ص: ۷۳: سطر: ۸۲۱)

قوله: "فِي بُرْدَةٍ" (ص: ۷۴: سطر: ۳) "فی" سببہ ہے، اُی بسبب بُردہ۔ یعنی چادر

کی وجہ سے۔

۳۰۶۔ "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ... (الی قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى خَيْبَرَ. فَفَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا، فَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلَا وَرِقًا، غَنِمْنَا الْمَتَاعَ، وَالطَّعَامَ، وَالثِّيَابَ، ثُمَّ انْطَلَقْنَا إِلَى الْوَادِي وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُ لَهُ وَهَبَهُ لَهُ رَجُلٌ مِنْ جُذَامٍ يُدْعَى رِفَاعَةَ بْنِ زَيْدٍ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ. فَلَمَّا نَزَلْنَا الْوَادِي قَامَ عَبْدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحُلُّ رَحْلَهُ فَرُمِيَ بِسَهْمٍ، فَكَانَ فِيهِ حَتْفُهُ. فَقُلْنَا هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ لَتَلْتَهَبُ عَلَيْهِ نَارًا، أَخَذَهَا مِنَ الْغَنَائِمِ يَوْمَ خَيْبَرَ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ. قَالَ فَفَزِعَ النَّاسُ. فَجَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكِ أَوْ شِرَاكَيْنِ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَصَبْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ."

(ص: ۷۴: سطر: ۸۲۳)

قوله: "هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ"

(ص: ۷۴: سطر: ۷)

کیونکہ سفر میں موت شہادت ہے، اور یہ تو سفرِ جہاد تھا اور موت دشمن کے تیر سے ہوئی تھی، یہ سارے اسباب شہادت کے تھے۔

قوله: "الشَّمْلَةُ" (ص: ۷۴: سطر: ۷) شال، چادر۔

قوله: "لَتَلْتَهَبُ عَلَيْهِ نَارًا" (ص: ۷۴: سطر: ۷) آگ بن کر بھڑک رہی ہے۔

قوله: "شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ" (ص: ۷۴: سطر: ۸) چپل کی ایک پٹی لایا تھا یا

دو پٹیاں۔ راوی کو شک ہے۔

باب الدلیل علی أن قاتل نفسہ لا یکفر

۳۰۷۔ "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قوله)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ

الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِيُّ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!

هَلْ لَكَ فِي حِصْنٍ حَصِينٍ وَمَنْعَةٍ؟ قَالَ: حِصْنٌ كَانَ لِدَوْسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَبَى ذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِلَّذِي ذَخَرَ اللَّهُ لِلْأَنْصَارِ. فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ، فَمَرِضَ، فَجَزَعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ، فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ، فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ. فَرَأَاهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِي مَنَامِهِ، فَرَأَاهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةً وَرَأَاهُ مُغَطِّيَا يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِي بِهَاجَرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ مُغَطِّيَا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي: لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفُرْ“ (ص: ۷۴ سطر: ۱۳ تا ۱۹)

قوله: ”اتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
یہ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے۔

قوله: ”هَلْ لَكَ فِي حِصْنٍ حَصِينٍ؟“
ای ہل لک رغبۃ فی حصن حصین؟ حصن بمعنی قلعہ اور حصین محفوظ، یعنی کیا محفوظ قلعہ کی طرف آپ کو رغبت ہے؟

قوله: ”مَنْعَةٍ“ (ص: ۷۴ سطر: ۱۰) ”مَانِع“ کی جمع ہے، حفاظت کرنے والی جماعت۔
قوله: ”فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ“ (ص: ۷۴ سطر: ۱۱)

دوسرے واؤ پر ضمہ ہے، جمع کا صیغہ ہے، (نووویؒ) ^(۱) ترجمہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے مدینہ کی فضا کو ناموافق پایا، آب و ہوا کو ناموافق پانے کے لئے ”اجتواء“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔
قوله: ”مَشَاقِصَ“ (ص: ۷۴ سطر: ۱۱)

یہ مشقص کی جمع ہے بمعنی قینچی، چونکہ قینچی کے ایک سے زیادہ پھلکے ہوتے ہیں، اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

قولہ: ”بَرَّاجِمَةٌ“

(ص: ۷۳: سطر: ۱۱)

الْبَرَّاجِمَةُ واحدة البراجم، یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ۔^(۱)

قولہ: ”اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفِرْ“

(ص: ۷۴: سطر: ۱۳)

واؤ عاطفہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! آپ نے اس کے باقی جسم کی مغفرت تو فرمادی ہے اور اب اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت فرمادیجئے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خودکشی کرنے والا ماخلد فی النار نہیں ہوتا۔ اس میں ردّ ہے معتزلہ اور خوارج پر جو مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کہتے ہیں، اور یہ واقعہ مرجہ پر بھی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ معاصی مؤمن کے لئے مضر نہیں کیونکہ اس شخص کے ہاتھوں پر عذاب ہونے کی صراحت ہے (نووی)^(۲)۔

سوال:- خواب تو شرعی حجت نہیں، پھر اس کو کیسے معتبر قرار دیا گیا؟

جواب:- ویسے تو خواب حجت شرعیہ نہیں، لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

تقریر کی وجہ سے حجت بن گیا۔

باب الريح التي تكون في قرب القيامة الخ

۳۰۸- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدَةَ الصَّبِيُّ قَالَ: سَأَلَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنَ

مُحَمَّدٍ وَأَبُو عَلْقَمَةَ الْفَرَوِيُّ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ رِيحًا مِنَ الْيَمَنِ، أَلَيْنَ مِنَ الْحَرِيرِ، فَلَا تَدْعُ أَحَدًا فِي قَلْبِهِ، قَالَ أَبُو عَلْقَمَةَ: مِثْقَالُ حَبَّةٍ. وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ: مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ إِلَّا قَبَضَتْهُ.“^(۳)

(ص: ۷۵: سطر: ۲۰)

قولہ: ”إِلَّا قَبَضَتْهُ“

(ص: ۷۵: سطر: ۲)

یہ اللہ رب العزت کا اہل ایمان پر خصوصی انعام ہوگا کہ اس ریشم جیسی نرم لطیف ہوا کے ذریعہ ان کی رُوہیں قبض فرمائیں گے تاکہ یہ قیامت کی ہولناکیوں سے بچ جائیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ اس واقعہ اور قیامت کے درمیان

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۱۶۷ (من الأستاذ حفظہم اللہ) وشرح النووی۔ ج: ۱: ص: ۷۳۔

(۲) وشرح النووی علی صحیح مسلم ج: ۱: ص: ۷۴۔

(۳) آگے باب ذہاب الإیمان فی آخر الزمان میں ایک حدیث تقریباً اسی مضمون کی آئے گی، وہاں اس حدیث سے متعلق بھی کچھ مزید عرض کیا گیا ہے۔ رفع

سوسال کا فاصلہ ہوگا۔ (ضمیمہ ”التصریح بما تواتر فی نزول المسیح“)۔^(۱)

باب الحث علی المبادرة بالأعمال

قبل تظاهر الفتن

۳۰۹- ”حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا.“

(ص: ۷۵: سطر: ۲۲)

(ص: ۷۵: سطر: ۳)

قوله: ”كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ“

جس طرح سخت اندھیری رات میں اچھی اور بُری، نافع اور مضر چیز کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان فتنوں میں بھی پتہ لگانا دشوار ہوگا کہ حق کس طرف ہے اور باطل کس طرف؟ اور فتنوں کے زمانہ میں اول تو بہت سے اعمال کا موقع ہی نہیں ملتا اور اگر مل بھی جائے تو بعض اعمال کے بارے میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح کر رہا ہوں یا غلط؟

(ص: ۷۵: سطر: ۳)

قوله: ”أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا ... الخ“

هَذَا شَكٌّ مِنَ الرَّاوى، (فتح الملهم)۔

(ص: ۷۵: سطر: ۳)

قوله: ”يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا“

دین فروشی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:-

۱- مال وغیرہ لے کر اپنے دین کو چھوڑ دے اور باطل مذہب کو قبول کر لے۔ اس صورت میں تو وہ کافر ہو جائے گا۔

۲- ایمان کو باقی رکھ کر اعمال دین کو فروخت کر دے، مثلاً رشوت لے کر کوئی ناجائز کام کرے، اس صورت میں کافر تو نہ ہوگا مگر حرام کا مرتکب اور سخت گنہگار ہوگا۔

باب مخافة المؤمن أن يُحْبَطَ عمله الخ

۳۱۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

مَا لِكَ؛ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. جَلَسَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ فِي بَيْتِهِ وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. وَاحْتَبَسَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عُمَيْرٍ! مَا شَأْنُ ثَابِتٍ أُشْتُكِي؟ قَالَ سَعْدٌ: إِنَّهُ لَجَارِي، وَمَا عَلِمْتُ لَهُ بِشُكْوَى. قَالَ: فَاتَاهُ سَعْدٌ فَذَكَرَ لَهُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ ثَابِتٌ: أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي مِنْ أَرْفَعِكُمْ صَوْتًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَذَكَرَ ذَلِكَ سَعْدٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ.“

(ص: ۷۵ سطر ۸۲۳)

(ص: ۷۵ سطر ۵)

قوله: ”وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ“

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- سابقہ رفعِ صوت کی وجہ سے اہلِ نار میں سے ہو گیا ہوں، کیونکہ میرے اعمال

جِط (کا عدم) ہو گئے۔

۲- اگر میں آئندہ بلند آواز سے بولا تو میرے اعمال جِط ہو جائیں گے، اور میں اہلِ

نار میں سے ہو جاؤں گا۔

(ص: ۷۵ سطر ۶)

قوله: ”أُشْتُكِي؟“

اصل میں اِشْتُكِي تھا، بابِ افتعال کا ہمزہ وصل وجوباً ساقط ہو گیا اور ہمزہ استفہام

باقی رہا، مطلب یہ ہے کہ ”کیا وہ بیمار ہو گیا ہے؟“

معلوم ہوا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرامؓ کا تفقہ فرماتے تھے، یہ محبت و

شفقت کا تقاضا بھی ہے اور انتظام کا بھی، اس سے طلبہ کی حاضری جو درس میں لی جاتی ہے، اس

کی اصل بھی معلوم ہوئی۔

(ص: ۷۵ سطر ۸)

قوله: ”بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ“

دیکھیں! خشیت کی وجہ سے کتنی بڑی دولت ملی کہ دنیا ہی میں جنت کی بشارت مل گئی،

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مواخذہ اُمورِ اختیار پر ہوتا ہے، غیر اختیار پر نہیں۔

باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية؟

۳۱۴- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ أَنَسٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَنُوْأْخِذُ بِمَا عَمِلْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ؟ قَالَ: أَمَّا مَنْ أَحْسَنَ مِنْكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَلَا يُؤْأْخِذُ بِهَا، وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ.“ (ص: ۷۵ سطر: ۱۲، ۱۳)

قوله: ”وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ“ (ص: ۷۵ سطر: ۱۳)

سوال:- اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبول اسلام کے بعد اعمال اچھے نہ ہوئے تو زمانہ قبل از اسلام کے گناہوں کی سزا بھی ملے گی، حالانکہ دوسری روایت میں ہے (جو اگلے صفحے پر آرہی ہے) ”ان الاسلام يهدم ما كان قبله“ تو بظاہر ان دونوں میں تعارض ہے۔

جواب:- حدیث مذکور میں ”احسان“ سے اخلاص اور ”اساءة“ سے نفاق مراد ہے، یعنی اگر دل سے اسلام لایا تھا تو پچھلے اعمال کا مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر دل میں ایمان نہیں، منافقانہ طور پر ایمان ظاہر کیا تھا تو دونوں زمانوں کے اعمال کا مواخذہ ہوگا، فلا تعارض۔^(۱) اس تعارض کے دوسرے جوابات بھی فتح الملہم میں نقل کئے گئے ہیں، لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اسی جواب کی طرف معلوم ہوتا ہے جو یہاں نقل کیا گیا، بندہ ناچیز کو بھی یہی جواب سب سے زیادہ راجح اور اسلم نظر آتا ہے، واللہ اعلم۔

باب کون الإسلام يهدم ما كان قبله الخ

۳۱۷- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنَزِيُّ ... (الى قوله) ... عَنِ ابْنِ شُمَّاسَةَ الْمُهَرِّيِّ، قَالَ: حَضَرْنَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ. يَبْكِي طَوِيلًا وَحَوْلَ وَجْهِهِ إِلَى الْجِدَارِ. فَجَعَلَ ابْنُهُ يَقُولُ: يَا أَبَتَاهُ! أَمَا بَشَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَذَا؟ أَمَا بَشَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۱) اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری، کتاب استتابة المرتدين، باب اثم من

أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والاخرة، تحت الحديث رقم: ۶۹۲۱۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۷۶۔

بِكَذَا؟ قَالَ: فَأَقْبَلَ بِوَجْهِهِ. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا نُعِدُّ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ عَلَى أَطْبَاقٍ ثَلَاثٍ، لَقَدْ رَأَيْتَنِي وَمَا أَحَدٌ أَشَدَّ بُغْضًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي، وَلَا أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُونَ قَدْ اسْتَمَكَنْتُ مِنْهُ فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ، فَلَوْ مِتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلَا بَايِعَكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ. قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ وَأَنَّ الْهَجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا؟ وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا أَجَلَ فِي عَيْنِي مِنْهُ، وَمَا كُنْتُ أُطِيقُ أَنْ أُمْلَأَ عَيْنِي مِنْهُ إِجْلَالًا لَهُ، وَلَوْ سَأَلْتُ أَنْ أَصِفَهُ مَا أَطَفْتُ، لِأَنِّي لَمْ أَكُنْ أُمْلَأُ عَيْنِي مِنْهُ، وَلَوْ مِتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَرَجَوْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ وَلِينَا أَشْيَاءَ مَا أَذْرِي مَا حَالِي فِيهَا. فَإِذَا أَنَا مِتُّ، فَلَا تَصْحَبُنِي نَائِحَةٌ وَلَا نَارٌ، فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَسُونَا عَلَى التُّرَابِ سَنًا. ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدْرَ مَا تُنَحَرُ جُرُورٌ، وَيُقَسَّمْ لِحْمُهَا، حَتَّى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ. وَانْظُرْ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رَسُولَ رَبِّي.”

(ص: ۷۶: سطر: ۹۴۱)

قوله: ”وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ“

(ص: ۷۶: سطر: ۲)

(۱) بكسر السين، أى حال حضور الموت.

قوله: ”يَبْكِي طَوِيلًا“ (ص: ۷۶: سطر: ۲) أى يبكي زمانًا طويلًا.

(ص: ۷۶: سطر: ۲)

قوله: ”يَا أَبَتَاهُ!“

اصل میں یا اَبَت تھا، آخر میں الف ندبہ کا اور ”ہ“ برائے وقف کا اضافہ کیا ہے۔

اس روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کی کم از کم دو بشارتوں کا ذکر ہے، ہو سکتا ہے کہ صاحبزادے نے اور بشارتیں بھی بیان کی ہوں، بعد کے راوی نے ان کو ذکر نہ کیا ہو۔

فائدہ:- حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا شمار جلیل القدر صحابہ کرامؓ میں ہے، انتہائی ذہین، بہادر، صائب الرائے اور انتظامی صلاحیتوں کے مالک اور صاحب فصاحت و بلاغت خطیب تھے، مصر کی فتح کا اعزاز بھی ان کو حاصل ہے، حضرت فاروق اعظمؓ، حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے دورِ خلافت میں مصر کے عامل (گورنر) رہے۔ لیکن بہت سے لوگوں نے ان کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے زمانے میں انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا تھا، روافض نے اپنی کتب کے اندر ان پر بہت کچھ اُچھالا ہے۔^(۱) لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فضائل و مناقب قرآن حکیم کی نصوص اور احادیث متواترہ سے ثابت ہیں، لہذا ان کی عظمت و عقیدت اور ان کے عدول ہونے کا نظریہ ہمارے عقیدہ کا جزو ہے، اور یہ ضابطہ ہے کہ عقائد کے اندر نصوص قرآنیہ اور احادیث متواترہ ہی کا اعتبار ہوتا ہے، خبر واحد پر کسی عقیدے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، تو جب عقائد کے مسئلہ میں خبر واحد کا حکم یہ ہے تو تاریخی روایات جن کی بناء پر ان کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا، حالانکہ اُن میں احادیث کی طرح اسناد کی کڑی شرائط کا وجود نہیں، اُن پر عقائد کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

قوله: ”أَطْبَاقُ ثَلَاثٍ“ (ص: ۷۶ سطر: ۴) یعنی میری زندگی تین ادوار یا تین احوال پر

مشتمل تھی۔

(ص: ۷۶ سطر: ۴)

قوله: ”فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ“

بعض نسخوں میں ”مِنْهُ“ کا لفظ نہیں ہے، ہمارے نسخے میں ”مِنْهُ“ کو ”أَحَبُّ“ کا متعلق

بنایا جائے گا، ”مِنْ“ تفضیلیہ کی وجہ سے۔ اور اس سے پہلے جو لفظ ”مِنْهُ“ آیا ہے وہ ”قَدْ اسْتَمَكْتُ“ کے صلہ میں ہے۔

(ص: ۷۶ سطر: ۶)

قوله: ”أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِيهِمْ مَا كَانَ قَبْلَهُ“

قبولِ اسلام کی وجہ سے تمام چھوٹے بڑے گناہوں کے معاف ہونے میں تو کوئی شک

نہیں، لیکن سارے حقوقِ العباد معاف نہیں ہوتے، لہذا اگر کسی شخص نے اسلام قبول کرنے سے

(۱) حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے حالات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیر أعلام النبلاء

ج: ۲ ص: ۵۴ وما بعده وطبقات ابن سعد ج: ۴ ص: ۲۵۴ اور ج: ۷ ص: ۴۹۳ وتاریخ الطبری ج: ۴

ص: ۵۵۸ وما بعده وشذرات الذهب ج: ۱ ص: ۵۳۔

قبل کسی سے قرضہ وغیرہ لیا یا اسی طرح کے دیگر مالی حقوق اس کے ذمہ تھے تو مسلمان ہونے کے بعد ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ”مما“ سے مراد معاصی اور آثام ہیں، نہ کہ تمام حقوق العباد^(۱) کیونکہ حقوق العباد میں کچھ تفصیل ہے، جو فتح الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔

شارحین کے قول کے مطابق ہجرت اور حج سے صرف صغائر کی معافی کا وعدہ ہے، لیکن ان اعمال کی تاثیر یہ ہے کہ عموماً ان کی وجہ سے کبائر سے توبہ کی توفیق بھی ہو جاتی ہے، جس سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں، اس لئے ”یہدم ما کان قبلہ“ کو علی الاطلاق ذکر فرمایا۔

سوال:- ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے مظالم بھی معاف ہو جاتے ہیں، حالانکہ ظلم تو گناہ کبیرہ ہے۔ اور حقوق العباد سے متعلق ہے۔

جواب نمبر ۱- اس کی سند ضعیف ہے، قابل استدلال نہیں۔^(۳)

جواب نمبر ۲- اس روایت میں تاویل کا احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھے یا وہ مغفرت کی بشارت توبہ کے

(۱) ملاحظہ فرمائیے: فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۸۰، البتہ صحابہ کرامؓ کے قبل از اسلام حقوق العباد کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: صحابہؓ میں سے قبل از اسلام جس نے مسلمانوں کے ساتھ تعدی کی تھی، چونکہ وہ اہل حرب تھے اور حربی، استیلاء علی مال المسلم سے اس کا مالک ہو جاتا ہے اور قبل مسلم سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوتا، نہ ایذاء مسلم سے قانوناً اس پر کوئی جرم عائد ہوتا ہے، اس لئے وہ حقوق العباد سے بری تھے، صرف حقوق اللہ یعنی ایذاء اولیاء اللہ و ایذاء رسول اللہ کے مجرم تھے، وہ اسلام سے غلو ہو گیا۔ (امداد الاحكام ج: ۱ ص: ۲۰۵) رفع

(۲) سنن ابن ماجہ، کتاب الحج، باب الدعاء بعرفة، رقم الحديث: ۳۰۱۳. وأيضاً فی سنن أبی داؤد، کتاب الأدب، باب فی الرجل یقول للرجل: أضحک الله سنک.

(۳) اس روایت میں سند کا آخری حصہ اس طرح ہے: ”عبدالله بن کنانة بن عباس بن مرداس السلمی ان اباه اخبره عن أبيه“ اس سند کے بارے میں علامہ منذریؒ لکھتے ہیں: ”قال البخاری: ”کنانة: روى عن أبيه، لم یصح“ وقال ابن حبان: ”کنانة بن العباس بن مرداس السلمی یروی عن أبيه وزوی عنه ابنه، منکر الحديث جداً“ فلا أدري التخلیط فی حدیثه، منه أو من ابنه؟ ومن أبيهما كان: فهو ساقط الاحتجاج بما روى، لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير.“ (سنن مختصر أبی داؤد للحافظ المنذری ج: ۸ ص: ۹۶، رقم الحديث: ۵۰۷۱) البتہ علامہ سندھیؒ نے حاشیہ سنن ابن ماجہ میں اس حدیث کے تحت بہت عمدہ کلام فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت کسی درجے میں قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ (لیکن اگر یہ حدیث قابل استدلال ہو تب بھی اس میں تاویل ہوگی جیسا کہ ہمارے اگلے جواب میں اور اس کے حاشیہ میں آرہا ہے۔ رفع)

ساتھ مشروط تھی، یا ایسے مظالم مراد ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں۔^(۱)

(ص: ۷۶ سطر: ۷)

قوله: ”مَا أَدْرِي مَا حَالِي فِيهَا“

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان سے کوئی خطا سرزد ہوئی بھی تھی تو وہ اجتہادی تھی، دانستہ نہ تھی۔

(ص: ۷۶ سطر: ۷)

قوله: ”فَسُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ“

سَنُّ بِالسَّيْنِ بمعنی آہستہ آہستہ ڈالنا اور سَنُّ بِالسَّيْنِ ایسی زور سے ڈالنا کہ وہ مٹی بکھر جائے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنے کا حکم فرما رہے ہیں، معلوم ہوا کہ صاحب قبر کو زور سے مٹی ڈالنے سے ناگواری یا تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کے ساتھ اُس کی رُوح کا تعلق کسی درجے میں باقی رہتا ہے۔ آگے کے جملوں سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے۔

قوله: ”ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِى ... الخ“ (ص: ۷۶ سطر: ۱۰) اُی قارئین للقرآن

فیتنور ببركة القران قبری وما حوله فاستأنس ويسهل الجواب على، وليس المراد انى اراكم واسمع كلامكم فاستأنس. (كذا فى الحل المفهم ج: ۱ ص: ۳۵ خلافاً لما قاله النووى: ”اِنَّهُ حِينَئِذٍ يَسْمَعُ مَنْ حَوْلَ الْقَبْرِ“، رفيع).

۳۱۸- ”حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بِنِ مَيْمُونٍ ... (الى قوله) ... عَنِ ابْنِ

عَبَّاسٍ؛ اَنَّ نَاسًا مِنْ اَهْلِ الشُّرْكِ قَتَلُوا فَاكْثَرُوا وَزَنَوْا فَاكْثَرُوا، ثُمَّ اتَّوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: اِنَّ الَّذِى تَقُولُ وَتَدْعُو لِحَسَنٍ. وَلَوْ تُخْبِرُنَا اَنَّ لِمَا عَمِلْنَا كَفَّارَةً. فَنَزَلَ ”وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اِثْمًا“ وَنَزَلَ ”لِعِبَادِى الَّذِىْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ“، (ص: ۷۶ سطر: ۹ تا ۱۱)

(۱) قال العلامة العثماني في فتح الملهم (ج: ۲ ص: ۱۸۱): وعلى تقدير صحته يمكن حمل المظالم على ما لا يمكن تداركه أو يقيد بالتوبة أو بالتخصيص بمن كان معه عليه الصلوة والسلام من أمته في حجته، وانظر أيضاً في المراقبة ج: ۵ ص: ۴۹۵، كتاب المناسك، باب الوقوف بعرفة، الفصل الثالث، تحت الحديث رقم: ۲۶۰۳.

قوله: ”فَنَزَلَ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ“ (ص: ۷۶: سطر: ۱۰)
 سوال:- سائلین کا سوال یہ تھا کہ آپ ایسا عمل ارشاد فرمائیں جو زمانہ ماضی کے جرائم و معاصی کا کفارہ بن سکے تو اس کے جواب میں راوی نے جس آیت کا ذکر کیا، اس سے بظاہر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ ”وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ...“ (الی قولہ تعالیٰ) يَلْقَ آثَامًا۔“ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص شرک، قتل اور زنا کے جرم کا ارتکاب کرے گا اُس کو عذاب ہوگا، اس میں تو کفارہ معاصی کا ذکر نہیں۔

جواب:- اس آیت سے اگلی آیت ہے: ”إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ط وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا“^(۱) اس میں کفارے یعنی معافی کا ذکر ہے، تو گویا راوی نے جواب کا ابتدائی حصہ ذکر کر کے پورے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب بیان حکم عمل الکافر اذا أسلم بعده

۳۱۹- ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى ... (الی قولہ) ... أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حَزَامٍ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنُّ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، هَلْ لِي فِيهَا مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَسَلَّمْتَ عَلَى مَا أَسَلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ. وَالتَّحَنُّ التَّعَبُّدُ.“ (ص: ۷۶: سطر: ۱۱ تا ۱۳)
 قوله: ”أَسَلَّمْتَ عَلَى مَا أَسَلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ“ (ص: ۷۶: سطر: ۱۳)
 ”علی“ کے اندر دو احتمال ہیں:-

۱- علی سببیہ ہو۔^(۲)
 ۲- ”مع“ کے معنی میں ہو۔

پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ: تم نے ان اعمالِ خیر کے سبب ہی سے اسلام قبول کیا جو جاہلیت میں کئے تھے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کفار کے اعمالِ خیر بالکل بیکار نہیں جاتے، بلکہ ان سے کسی کو یہ فائدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ایمان کی توفیق ہو جاتی ہے جو دنیا و آخرت کی کامیابی ہے۔

اور اگر ”علی“ بمعنی ”مع“ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ زمانہ جاہلیت میں کئے ہوئے اعمالِ خیر کا بدلہ اور ثوابِ آخرت میں بھی تمہیں دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ نوویؒ نے محققین سے نقل کیا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد حالتِ کفر کی حسنات پر بھی ثواب ملتا ہے،^(۱) دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”اذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله تعالى له كل حسنة كان زلفها ومحى عنه كل سيئة كان زلفها، وكان عمله بعد الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله تعالى.“

ذكره الدارقطني في غريب حديث مالك، ورواه عنه من تسع طرق، وثبت فيها كلها ان الكافر اذا احسن اسلامه يكتب له في الاسلام كل حسنة عملها في الشرك (نووی).

نیز یہی روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ سنن نسائی میں بھی آئی ہے۔^(۲)

صحیح مسلم کی ایک حدیث مرفوعہ میں ہے کہ کفار کو ان اعمالِ خیر کے نتیجے میں (اگر ایمان کی دولت نصیب نہ ہو تب بھی) دنیا کا فائدہ ضرور دیا جاتا ہے، اُس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ان الله لا يظلم المؤمن حسنة يعطى عليها في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى اذا أفضى الى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها.^(۳)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۷ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۸۶۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح البخاری لابن بطال ج: ۳ ص: ۴۳۷، ۴۳۸، کتاب الزکوٰۃ، باب من تصدق فی الشریک ثم أسلم۔ و ج: ۹ ص: ۲۰۹، کتاب الأدب، باب من وصل رحمه فی الشریک ثم أسلم۔

(۲) ج: ۱ ص: ۷۷۔

(۳) سنن نسائی، کتاب الایمان وشرائعه، باب حسن اسلام المرء، رقم الحدیث: ۳۹۹۸۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب صفات المنافقین، باب جزاء المؤمن بحسناته فی الدنیا والآخرة وتعجیل حسنات الکافر فی الدنیا، رقم الحدیث: ۲۸۰۸۔ ومسند أحمد بن حنبل ج: ۱۹ ص: ۲۶۶ رقم الحدیث: ۱۲۳۷، و ص: ۲۸۵، رقم الحدیث: ۱۲۳۶۲، و ج: ۲۱ ص: ۴۱۹، رقم الحدیث: ۱۴۰۱۸ من مسند أنس بن مالک۔

جیسا کہ آج کل اہلِ یورپ بعض اعمالِ خیر بھی کر رہے ہیں، تو ان کو ان کا فائدہ بھی مل رہا ہے کہ تجارت و صنعت اور ملازمت و مزدوری میں دھوکا بازی اور کام چوری وغیرہ سے عموماً اجتناب کی وجہ سے ان میدانوں میں وہ ترقی کر رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کفار کے اعمالِ خیر بھی بالکل بے کار نہیں جاتے، بلکہ یا تو ان کے نتیجے میں ان کو ایمان کی دولت نصیب ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے ان کو حالتِ کفر کے اعمال کا ثواب آخرت میں بھی ملتا ہے، اور دنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہوتی ہے، اور اگر ایمان نصیب نہ ہو تب بھی دنیا میں اُن کا فائدہ دے دیا جاتا ہے۔

باب صدق الایمان و اخلاصہ

۳۲۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوا: أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ هُوَ كَمَا تَظُنُّونَ. إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لَقْمَانُ لِابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“

(ص: ۷۷ سطر: ۲۱)

قولہ: ”أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟“

(ص: ۷۷ سطر: ۲۱)

ظلم کے لغوی معنی ہیں: ”وضع الشيء في غير محله“ ہر گناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، ظلم ہے کیونکہ اس میں اعضاء و جوارح کو غیر محل (یعنی وہ عمل جو شرعاً ممنوع ہے) میں استعمال کیا جاتا ہے، اس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ کو یہ آیت مشقت والی محسوس ہوئی تو انہوں نے سوال کیا: ”أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟“ تو جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ یہاں ظلم سے ایک خاص ظلم یعنی شرک مراد ہے۔

فائدہ:- مذکورہ واقعہ سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ جن کی مادری زبان عربی تھی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر سایہ زندگی گزار رہے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے لئے محض ترجمہ اور مفہوم ظاہری فہم قرآن کے لئے کافی نہ ہوا، تو آج کل ہم لوگ جو خیر القرون سے بھی بہت دور ہیں اور جن کو عربی زبان کی بھی ویسی مہارت نہیں، محض ترجمہ کی بنیاد پر قرآن حکیم کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں؟ اسی لئے علمائے کرام نے فرمایا کہ قرآن حکیم کو محض ترجمہ کے

ساتھ شائع نہیں کرنا چاہیے، بلکہ ضروری تفسیر بھی جو معتبر اور مستند ہو اُس کے ساتھ ہونی چاہئے۔

باب بیان تجاوز اللہ عن حدیث النفس الخ

۳۲۵- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاتُّوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكْبِ. فَقَالُوا أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ اكْلَفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نَطِيقُ الصَّلَاةَ، وَالصِّيَامَ، وَالْجِهَادَ، وَالصَّدَقَةَ، وَقَدْ أَنْزَلْتَ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةَ، وَلَا نَطِيقُهَا. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي إِثْرِهَا: ”أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ“ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ“ فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللَّهُ تَعَالَى فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا“ قَالَ: نَعَمْ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا“ قَالَ: نَعَمْ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ قَالَ: نَعَمْ ”وَاعْفُ عَنَّا“ وَاعْفِرْ لَنَا رَفَقَةً وَارْحَمْنَا رَفَقَةً أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ“ قَالَ: نَعَمْ.

(ص: ۷۷ سطر: ۸۳ و ص: ۷۸ سطر: ۳۱)

(ص: ۷۷ سطر: ۵)

قوله: ”وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ“

”ما“ کے اندر عموم ہے، اس میں تمام اختیاری و غیر اختیاری خیالات ہاجس سے لے

کر عزم تک شامل ہو گئے، اس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ پریشان ہوئے کہ غیر اختیاری وساوس و خطرات پر تو انسان کا کنٹرول نہیں، تو ان سے کیسے بچا جاسکتا ہے؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہیں اللہ رب العزت کے کسی حکم پر اعتراض کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کے مالک حقیقی ہیں، انہیں اپنی ملکات میں ہر طرح کے تصرف کا پورا حق ہے۔

قوله: ”فَقَالُوا أَيُّ رَسُولَ اللَّهِ!“ (ص: ۷۷: سطر: ۷)

”ای“ بالفتح والسکون، یہ حرف نداء بھی ہے اور حرف تفسیر بھی^(۱)۔ یہاں نداء کے طور

پر آیا ہے۔

قوله: ”غَفَرَ اَنكَ“ (ص: ۷۷: سطر: ۸)

یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف کا، ای نطلب غفرانک۔

قوله: ”ذَلْتُ بِهَا اَلْسِنَتُهُمْ“ (ص: ۷۸: سطر: ۱)

یہ ما قبل کے جملے ”اقتراها القوم“ سے بدل ہے، یا جملہ حالیہ بھی ہو سکتا ہے (کما

قال السندی) اور لَمَّا کا جواب انزل اللہ عَزَّ وَجَلَّ فِي اَثَرِهَا: ”اَمَنَ الرَّسُولُ“ الخ سے آیا

ہے۔ یعنی ”فلَمَّا اقتراها القوم وذلت بالاستسلام بها السنتهم انزل اللہ“۔

قوله: ”فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰی فَانْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: ”لَا

يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا... الخ“ (ص: ۷۸: سطر: ۲)

یہاں ”نسخ“ سے کیا مراد ہے؟ شرح نووی اور فتح الملہم میں اس کے مختلف جوابات

نقل کئے گئے ہیں، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی توجیہ جس تفصیل و وضاحت کے

ساتھ ارشاد فرمائی ہے، وہ بہت اطمینان بخش ہے، حضرت تھانوی اور حضرت والد صاحبؒ نے

بھی تفسیر معارف القرآن میں بنیادی طور پر اس کو اختیار کیا ہے۔ اُسے یہاں بعینہ نقل کرتا ہوں:

”وَتَسْمِيَتُهُ نَسْخًا مَّبْنِيَّةً عَلَى مَا اشتهر بين المتقدمين من اطلاق النسخ على ما

هُوَ كالتفسير للآية، أو فيه دفع لما يتوهم من ظاهر الآية، وذلك لِأَنَّ النسخ بمعناه

المصطلح عليه لا يتصور ههنا، لكونه إخبارًا، والإخبار لا يحتمل النسخ، فان المراد قبل

هذا التفسير كان هو المراد بعد التفسير من أَنَّهُ لا مؤاخذه عليه فيما يتوسوس به صدره،

وَذَاكَ لَا يَدْخُلُ فِي الْإِخْفَاءِ، لِأَنَّ الْإِخْفَاءَ فَعْلُهُ، فَيَصْدُقُ عَلَى مَا كَانَ قَصْدًا مِنْهُ، وَبَصْنَعِ مِنْهُ، فَأَمَّا مَا هُوَ مُجْبُورٌ فِيهِ وَلَيْسَ بِبَصْنَعِهِ، فَهُوَ مُعْذُورٌ فِيهِ غَيْرُ مُؤَاخَذٍ. (الحل المفہم)۔^(۱)
 حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی آیت سے اگر ایسے معنی کا وہم پیدا ہوتا ہو جو عند اللہ مراد نہیں، تو اُس وہم کو دور کر دینا متقدمین کی اصطلاح میں نسخ کہلاتا تھا اور یہاں نسخ کے یہی معنی مراد ہیں۔

۳۳۰۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الْحِلُّ الْقَوْلُ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكَبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكَبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكَبُوهَا عَشْرًا.“ (ص: ۷۸ سطر: ۱۱، ۱۲)
 قولہ: ”إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ“ (ص: ۷۸ سطر: ۱۲)

ہم اور عزم دونوں اختیاری ہیں، فرق یہ ہے کہ ہم کچے ارادے کو، اور عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں۔ عزم گناہ کا ہو یا نیکی کا، اس پر سزا و جزا کا ترتب ہوگا، اس لئے کہ یہ عمل قلب ہے، بخلاف ہم کے کہ اگر گناہ کا ہے تو معاف اور نیکی کا ہے تو اس پر ایک نیکی ملے گی،
 هَذَا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، (كَذَا فِي الْحِلِّ الْمَفْهُمِ)۔^(۲)

یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآن حکیم میں جو ہم کا لفظ استعمال ہوا ہے: ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا“ تو اگرچہ یہ ہم عام انسان کے اعتبار سے معاف ہے، لیکن شانِ نبوت سے کم تر ہونے کی وجہ سے اشکال ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ”وَهَمَّ بِهَا“ پر وقف نہیں ہے بلکہ ”لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ“ پر جملہ مکمل ہوتا ہے، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اپنے رب کے برہان کو نہ دیکھتے تو کچا ارادہ کر لیتے، لیکن چونکہ برہان الہی کا مشاہدہ کر لیا تھا، اس لئے ”ہم“ سے بھی محفوظ رہے۔^(۳)

۳۳۲۔ ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ

(۱) ج: ۱ ص: ۳۵۴-۳۶۵۔

(۲) ج: ۱ ص: ۳۶۴-۳۷۵ وأنظر أيضًا إكمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۴۱۔

(۳) تفسير القرطبي ج: ۹ ص: ۱۶۶۔

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِي بِأَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً ... (الى قوله) ... وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: رَبِّ ذَاكَ عَبْدُكَ يُرِيدُ أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، وَهُوَ أَبْصَرُ بِهِ، فَقَالَ: ارْقُبُوهُ. فَإِنْ عَمِلَهَا فَارْقُبُوا لَهُ بِمِثْلِهَا. وَإِنْ تَرَكَهَا فَارْقُبُوا لَهُ حَسَنَةً، إِنَّمَا تَرَكَهَا مِنْ جَرَاءِى ... الحديث.

(ص: ۷۸ سطر: ۱۳ تا ۱۷)

قوله: "مِنْ جَرَاءِى" (ص: ۷۸ سطر: ۱۷) أى من أجلى.

باب بيان الوسوسة فى الإيمان الخ

۳۳۸- "حَدَّثَنِى زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ. قَالَ: أَوْ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ. قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ."

(ص: ۷۹ سطر: ۲۱)

قوله: "أَوْ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ" (ص: ۷۹ سطر: ۱)

وجدتموه کی ضمیر مفرد کا مرجع "تعاطم" ہے، تقدیر عبارت یوں ہوگی: "اَنتُم تستسلون هذا وقد وجدتم ذلك التعاطم، یعنی کیا تم اس حالت میں سوال کر رہے ہو کہ تم نے واقعی ان وساوس کا زبان پر لانا بھی بہت برا سمجھا؟

اور اگلے جملے "ذلك صريح الإيمان" میں بھی "ذلك" کا مشار الیہ، تعاطم ہے۔^(۱)

۳۴۰- "حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ الصَّفَّارُ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَسةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ."

(ص: ۷۹ سطر: ۲۳)

قوله: "عَنِ الْوَسْوَسةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ" (ص: ۷۹ سطر: ۲۳)

اى الوسوسة علامۃ محض الإيمان. کیونکہ مؤمن کے دل میں وساوس اس لئے آتے ہیں کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہے، اگر ایمان نہ ہوتا تو یہ وساوس نہ آتے، کیونکہ شیطان تو ایسے لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنے کی کوشش کرتا ہے جو دولتِ ایمان سے مالا مال

ہوں، اور جو اس نعمتِ عظمیٰ سے محروم ہیں، ان کے دلوں میں وساوس ڈالنے کی شیطان کو کوئی حاجت نہیں، کیونکہ ان کے دلوں میں تو وہ وساوس کے بجائے کفر و شرک اور معاصی ڈالتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وسوسہ کا وسوسہ کی حد تک رہنا یعنی عقیدہ و عمل اُس کے مطابق نہ ہونا ایمان کی ایک علامت ہے۔^(۱)

۳۴۳- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (السی قولہ) ... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا وَكَذَا؟ حَتَّى يَقُولَ لَهُ: مَنْ خَلَقَ رَبِّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَ ذَلِكَ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتِهِ.“

قولہ: ”وَلْيَنْتِهِ“ (ص: ۷۹ سطر: ۸)

دھیان ہٹانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اپنے ذہن کو کسی اور کام میں لگا دے، ورنہ کسی طرح اس قسم کے خیالات سے چھٹکارا حاصل نہ ہوگا۔

فائدہ:- یہ وسوسہ کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اللہ جل شانہ نے پیدا فرمایا، لیکن اللہ جل شانہ کو کس نے پیدا کیا؟ ایک ایسا وسوسہ ہے جو عموماً لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان نے جب سے آنکھ کھولی، ہمیشہ سے یہی دیکھتا آ رہا ہے کہ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی بنانے والا ہے، اگر اُسے کہا جائے کہ فلاں چیز بغیر صانع کے وجود میں آگئی تو اس کا ذہن اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ کبھی اُس نے بغیر صانع کے کسی مصنوع کا وجود نہیں دیکھا، لہذا اس کے ذہن میں بار بار یہ سوال آتا ہے کہ اللہ رب العزت کا وجود بغیر صانع کے کیسے ہو گیا؟ یا یہ کہ اُسے کس نے پیدا کیا؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ رب العزت کی ذات و صفات کی حقیقت کا ادراک عقلِ انسانی سے ماوراء ہے، اسی لئے کسی شاعر نے کہا :-

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا

بس جان گیا میں کہ تیری پہچان یہی ہے

تاہم عقلی اور منطقی دلیل کے ذریعہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اللہ رب العزت کا وجود بغیر صانع کے ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ کہیں کہ اللہ رب العزت کو فلاں چیز نے

پیدا کیا تو پھر فوراً یہ سوال پیدا ہوگا کہ اُس چیز کو کس نے پیدا کیا؟ پھر اسی طرح سوالات کا لانتنا ہی سلسلہ چل پڑے گا، جس کے نتیجہ میں تسلسل کی خرابی لازم آئے گی، اور تسلسل تمام عقلاء، حکماء اور اہل علم کے ہاں باطل ہے، تو تسلسل سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خلق کے سلسلہ کو کسی ایک ذات پر مبنی قرار دیا جائے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات واجب الوجود ہی ہو سکتی ہے، جو تمام صفات کمالیہ کی اکمل ترین مظہر ہے۔ اندھا، بہرا مادہ نہیں ہو سکتا جو صفات کمالیہ یعنی سمع و بصر اور کلام و حکمت اور قدرت و ارادے سے محروم ہے۔

ماڈی فلسفہ کا مختصر تعارف

اس کے بالمقابل ماڈی فلسفہ (Materialism) ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کائنات کی ابتداء مادہ سے ہوئی جو قدیم ہے، وہ ذرات کی شکل میں فضاء کے اندر بکھرا ہوا تھا، اُس کی حرکت بھی قدیم ہے، اسی حرکت کے ذریعہ وہ مختلف شکلیں اور صورتیں بدلتا رہتا ہے، مثلاً: پانی حرارت سے بھاپ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور بھاپ ٹھنڈی ہو کر پانی ہو جاتی ہے، اور پانی ہی سے ہوا بن جاتی ہے، اور ہوا پانی بن جاتی ہیں، تو معلوم ہوا کہ مادہ ایک ہی ہے، اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں، اور یہ صورتیں بدلنا مادے کے ارادے اور اختیار سے نہیں ہوتا کیونکہ مادہ نہ ارادہ و اختیار رکھتا ہے، نہ سمع و بصر اور عقل رکھتا ہے، اُس کی غیر ارادی حرکت کی بدولت محض اتفاقات کے نتیجے میں اُس کی یہ صورتیں خود بخود بدلتی رہتی ہیں، چنانچہ انہی اتفاقات کے نتیجہ میں یہ پوری کائنات پیدا ہوتی چلی گئی، کسی نے اس کو پیدا نہیں کیا۔

یہ نظریہ ایک عرصہ تک دنیا میں رائج رہا، پندرہویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے لوگوں نے چرچ اور اس کے خلاف عقل اور خلاف عدل عقائد و نظریات کے خلاف تحریک چلائی تو اس میں اس فلسفہ سے کافی مدد حاصل کی گئی، رفتہ رفتہ اس فلسفہ نے انسانی ذہنوں کو اس قدر متاثر کیا کہ اسی کی بنیاد پر عملی زندگی کے متعلق بہت سے نظریات وجود میں آئے، چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism)، اشتراکیت (Socialism)، اشتمالیت (Comunism) اور سیکولرازم وغیرہ جیسے نظریات اسی باطل فلسفہ کے پھول پھل ہیں۔

ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اس نظریہ کے پرستار زمین، سورج، چاند، سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور کائنات کے اندر کروڑوں اربوں مربوط و منظم نظاموں اور قوانین قدرت کو محض حسن اتفاق پر محمول کرتے ہیں اور کسی ذات کو ان کا خالق و مدبر اور منتظم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں،

ان کے نزدیک ان تمام اشیاء کا صانع ”مادہ“ ہے جو اندھا، بہرا اور عقل سے کورا ہے، جبکہ اہل اسلام اس سارے نظام کو اللہ رب العزت کی منع الصفات ذات کی صناعی سمجھتے اور مانتے ہیں۔

باب وعید من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار

۳۵۱- قولہ: ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي أَمَامَةَ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَإِنْ قَضَيْتَ مِنْ أَرَاكِ“ (ص: ۸۰: سطر ۳۶۱)

قولہ: ”مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ“ (ص: ۸۰: سطر ۲)

یہاں یمین سے مراد بظاہر ”یمین منکر“ ہے، جب مدعی یمینہ سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو منکر سے یمین لے کر قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہے۔ فقہائے کرام کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قاضی اگر بینہ کا ذبہ پر اعتماد کر کے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے تو ایسی قضاء قاضی صرف ظاہر آنا فہوتی ہے یا ظاہر و باطن؟ عند الجمہور ایسی قضاء کا نفاذ صرف ظاہر ہوتا ہے باطن نہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے اس کا نفاذ ہوتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے چند شرائط ہیں۔ من جملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فیصلہ یمین کا ذبہ کی بنیاد پر نہ ہوا ہو، بلکہ یمینہ کا ذبہ کی بنیاد پر ہوا ہو۔ لہذا امام صاحبؒ کا مسلک اس حدیث باب کے خلاف نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ صحیح مسلم کی جلد ثانی میں اپنے مقام پر آئے گی۔

قولہ: ”وَإِنْ قَضَيْتَ مِنْ أَرَاكِ“ (ص: ۸۰: سطر ۳۶۱) پیلو کے درخت کی لکڑی، یعنی

مسواک۔ ہمارے نسخوں میں قضیب مرفوع ہے، اس کی تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”وَإِنْ أُخِذَ قَضِيبٌ“ اور بعض نسخوں میں منصوب ہے، نصب کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی: ”وَإِنْ كَانَ الْمَأْخُودُ قَضِيبًا“۔

۳۵۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ. قَالَ: فَدَخَلَ الْأَشْعَثُ

ابْنُ قَيْسٍ فَقَالَ: مَا يُحَدِّثُكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ قَالُوا: كَذَا وَكَذَا. قَالَ: صَدَقَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فِي نَزَلَتْ، كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ أَرْضٌ بِالْيَمَنِ، فَخَاصَمْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: هَلْ لَكَ بَيْنَةٌ؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: فِيمَيْنُهُ. قُلْتُ: إِذَا يَحْلِفُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عِنْدَ ذَلِكَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ يَقْطَعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ. فَنَزَلَتْ: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.

(ص: ۸۰: سطر ۸۵۴)

(ص: ۸۰: سطر ۵)

قوله: "يَمِينٍ صَبْرٍ"

"یمن صبر" وہ قسم جس کے ذریعہ مال کو اپنے پاس روک لیا جائے، جیسا کہ ذرا

پچھے بیان ہوا۔

۳۵۴- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالَ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ. ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بئرٍ. فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: شَاهِدَاكَ، أَوْ يَمِينُهُ.

(ص: ۸۰: سطر ۹، ۸)

(ص: ۸۰: سطر ۹)

قوله: "فِي بئرٍ"

ما قبل کی روایت میں "ارض" تھا اور اس میں "فی بئر" ہے، ہو سکتا ہے کہ تنازع فیہ زمین میں کنواں بھی ہو، تو کبھی ارض کی طرف نسبت کی اور کبھی بئر کی طرف، لہذا تعارض نہ رہا۔

۳۵۶- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الى قوله) ... عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَاثِلٍ، عَنْ أَبِيهِ؛ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ هَذَا قَدْ غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي كَانَتْ لِأَبِي. فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي فِي يَدَيَّ أَرْغَهَا لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: أَلَكِ بَيْنَةٌ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكَ يَمِينُهُ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ،

وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ. فَقَالَ: لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ، فَانْطَلَقَ لِيَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمَّا أَدْبَرَ: أَمَّا لَيْنٌ حَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لِيُلْقِيَنَّ اللَّهُ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ.“

(ص: ۸۰: سطر: ۱۵ تا ۱۵)

قوله: ”فَانْطَلَقَ“

(ص: ۸۰: سطر: ۱۳)

أى الى منبر النبي على صاحبه الصلوة والسلام.

کیونکہ اس زمانہ میں تاکد و توق کے لئے منکر کو منبر نبوی کے پاس لا کر حلف لیا جاتا تھا، اور اگر مزید تاکد مقصود ہوتی تو بعد العصر یمن لی جاتی تھی، کیونکہ وہ وقت زیادہ فضیلت کا ہے۔

۳۵۷- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ... (الى

قوله)... عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي أَرْضٍ. فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنَّ هَذَا انْتَزَى عَلَى أَرْضِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. وَهُوَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بْنُ عَابِسٍ الْكِنْدِيُّ، وَخَصْمُهُ رَبِيعَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ: بَيْنْتُكَ. قَالَ: لَيْسَ لِي بَيْنَةٌ. قَالَ: يَمِينُهُ. قَالَ: إِذَا يَذْهَبَ بِهَا. قَالَ: لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَاكَ. قَالَ: فَلَمَّا قَامَ لِيَحْلِفَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اقْتَطَعَ أَرْضًا ظَالِمًا، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ. قَالَ إِسْحَاقُ فِي رِوَايَتِهِ: رَبِيعَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ.“

(ص: ۸۰: سطر: ۱۵ تا ۱۸)

قوله: ”بَيْنْتُكَ“ (ص: ۸۰: سطر: ۱۷) أى بينتك مطلوبة.

قوله: ”يَمِينُهُ“ (ص: ۸۰: سطر: ۱۷) أى لك يمينه.

باب الدليل على أن من

قصده أخذ مال غيره الخ

۳۵۹- ”حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلَوَانِيُّ.... (الى قوله)... أَنَّ ثَابِتًا

مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنبَسَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ مَا كَانَ تَيْسَرُوَالِلِقِتَالِ، فَكَرِبَ خَالِدُ بْنُ الْعَاصِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَوَعَّظَهُ خَالِدٌ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ. (ص: ۸۱: سطر: ۵۲: ۵۳)
 قوله: "لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عُنْبَسَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ مَا كَانَ"
 (ص: ۸۱: سطر: ۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور عنبتہ بن ابی سفیان کے درمیان یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب عنبتہ بن ابی سفیان اپنے بھائی حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے، طائف میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی بھی زمین تھی، عنبتہ نے طائف کے چشمہ سے ایک نالہ نکالا جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا، نالے کے راستے میں حضرت ابن عمروؓ کی زمین تھی، جب عنبتہ نے اس نالے کو حضرت ابن عمروؓ کی زمین کھود کر اُس سے گزارنا چاہا تو انہوں نے منع کر دیا، وہ زبردستی نکالنا چاہتے تھے اور یہ راضی نہ تھے، نتیجتاً دونوں قتال کے لئے تیار ہو گئے۔

خالد بن العاص جو کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے چچا تھے، ابن عمروؓ کو سمجھانے کے لئے ان کی طرف روانہ ہوئے۔^(۱)

باب استحقاق الوالی الغاش لرعية النار

۳۶۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الی قولہ) ... دَخَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ عَلَى مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ وَهُوَ وَجِعٌ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ: إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا لَمْ أَكُنْ حَدِّثُكَهُ. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَسْتَرْعِي اللَّهُ عَبْدًا رَعِيَّةً، يَمُوتُ حِينَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهَا، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: أَلَا كُنْتُ حَدِّثُنِي هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ؟ قَالَ: مَا حَدِّثُكَ، أَوْ لَمْ أَكُنْ لِأَحَدٍكَ."

(ص: ۸۱: سطر: ۹۳: ۹۴)

قوله: "وَهُوَ وَجِعٌ" (ص: ۸۱: سطر: ۸) ای مریض۔

۳۶۴- "حَدَّثَنَا أَبُو عَسَانَ الْمُسَمَعِيُّ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ. فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: إِنِّي مُحَدِّثُكَ بِحَدِيثٍ لَوْلَا أَنِّي فِي الْمَوْتِ لَمْ أَحَدِّثْكَ بِهِ. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ، إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ. “
(ص: ۸۱: سطر: ۱۰ تا ۱۲)

قوله: ”لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ“
(ص: ۸۱: سطر: ۱۲)

”مَعَهُمْ“ کی قید سے معلوم ہوا کہ سلطانِ غاش دُخولِ اوّلی کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا، مطلق دُخول کی نفی نہیں ہے، لہذا ما قبل کی روایت میں جملہ ”حَرَمَ اللہ علیہ الجنّة“ کے اندر بھی یہ قید ملحوظ ہوگی، اُی حَرَمَ اللہ علیہ الجنّة عند الدخول الاوّلیٰ.

باب رفع الأمانة والإيمان

من بعض القلوب الخ

۳۶۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ حُذَيْفَةَ

قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ، قَدْ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ، حَدَّثَنَا أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، ثُمَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ فَعَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ وَعَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ. ثُمَّ حَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِ الْأَمَانَةِ قَالَ: يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقَبَّضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظِلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ الْوَكْتِ، ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقَبَّضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظِلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ الْمَجْلِ، كَجَمْرِ دَخَرَجْتُهُ عَلَى رَجُلِكَ. فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ أَخَذَ حَصَى فَدَخَرَجَهُ عَلَى رَجُلِهِ، فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ، لَا يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ حَتَّى يُقَالَ: إِنَّ فِي بَنِي فُلَانٍ رَجُلًا أَمِينًا. حَتَّى يُقَالَ لِلرَّجُلِ: مَا أَجَلَدُهُ، مَا أَظْرَفُهُ، مَا أَعْقَلُهُ، وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ. وَلَقَدْ أَتَى عَلَى زَمَانٍ وَمَا أَبَالِي أَيْكُمْ بَايَعْتُ، لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا لَيُرَدَّنْهُ عَلَى دِينِهِ وَلَئِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا، أَوْ يَهُودِيًّا لَيُرَدَّنْهُ عَلَى سَاعِيهِ، وَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ لِأَبَايَعَ مِنْكُمْ إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا. “ (ص: ۸۲: سطر: ۵ تا ۱۵)

قوله: ”عَنْ حُذَيْفَةَ“
(ص: ۸۲: سطر: ۱)

مشہور صحابی ہیں، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کو ”مدائن“ کا عامل (گورنر)

مقرر فرما دیا تھا، مدائن فتحِ عراق سے پہلے کسریٰ کا دار الحکومت تھا۔

قوله: ”رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۲)

أى رَأَيْتُ مَصْدَاقَ أَحَدِهِمَا وَأَنْتَظِرُ مَصْدَاقَ الْآخَرِ.

قوله: ”جَذَرَ قُلُوبِ الرِّجَالِ“ (ص: ۸۲: سطر: ۲)

بفتح الجيم وكسرها، أى أَصْلَ قُلُوبِهِمْ. ^(۱)

قوله: ”فَتَقَبَّضُ الْأَمَانَةَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۲)

سوال:- یہاں سوال ہوتا ہے کہ رفعِ امانت تو غیر اختیاری ہے، اس لئے کہ من جانب اللہ ہوا، تو اسے مقامِ ذم میں کیوں بیان کیا گیا؟

جواب:- یہ رفعِ امانت گناہوں کے نتیجہ میں ہوا، جیسے مالِ حرام سے طاعت کی توفیق کم یا سلب ہو جاتی ہے، لہذا یہ امر غیر اختیاری نہ رہا، کیونکہ اس کا سبب اختیاری ہے۔

قوله: ”الْوَكْتُ“ (ص: ۸۲: سطر: ۳) بفتح الواو وسكون الكاف نقطۃ کی طرح چھوٹا سا نشان۔ ^(۲)

قوله: ”الْمَجْلِ“ (ص: ۸۲: سطر: ۳) آبلہ، چھالہ۔ ^(۳)

قوله: ”فَنَفِطَ“ پس پھول جاتا ہے۔

قوله: ”مُنْتَبِرًا“ (ص: ۸۲: سطر: ۳) اُبھرا ہوا، (فتح الملمہم)۔ ^(۴)

قوله: ”لَا يَكَاذُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۳)

اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ: کوئی بھی امانت اداء کرنے کے قریب نہیں ہوگا، یعنی اداء امانت کے قُرب کی نفی ہے، مگر یہ مراد نہیں، بلکہ مراد عدم اداء امانت کا قُرب ہے، یعنی عدم مقاربتہ الفعل مراد نہیں، بلکہ مقاربتہ عدم الفعل مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ لوگ امانت ادا کریں گے لیکن اتنی کم ادا کریں گے یا اتنے کم لوگ ادا کریں گے کہ وہ ادا نہ کرنے کے قریب ہوگی۔

قوله: ”مَا أَجْلَدُهُ، مَا أَظَرُّهُ، مَا أَعْقَلُهُ“ (ص: ۸۲: سطر: ۳)

یہ تینوں تعجب کے صیغے ہیں جو بطور تحسین کے استعمال ہوئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اُس

(۱) مختار الصحاح ج: ۱ ص: ۴۱ ولسان العرب ج: ۴ ص: ۱۳۳۔

(۲) الغریب لابن سلام ج: ۴ ص: ۱۱۷۔ وفتح الملمہم ج: ۲ ص: ۲۳۳۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۲۳۳۔

زمانہ میں حسن و قبح کے معیار بدل جائیں گے، اور ایسے لوگوں کی تعریفیں کی جائیں گی جن میں جلالت یعنی قوت و شدت ذہانت ظرافت جیسی صفات اگرچہ ہوں گی مگر امانت کا عدم ہوگی جس کے باعث مذکورہ بالا اچھی صفات کا استعمال غلط ہوگا۔

قولہ: ”سَاعِيهِ“

(ص: ۸۲ سطر: ۵)

اُس کا حاکم، یعنی میرا حق اس کا حاکم مجھے دلا دے گا۔

۳۶۷- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ ... (الِیٰ

قولہ) ... عَنْ رَبِيعٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتْنَ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاهُ. فَقَالَ: لَعَلَّكُمْ تَعْنُونَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَجَارِهِ؟ قَالُوا: أَجَلُ. قَالَ: تِلْكَ تُكْفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ وَالصَّدَقَةُ، وَلَكِنْ أَيُّكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتْنَ الَّتِي تَمُوجُ مَوْجَ الْبَحْرِ؟ قَالَ حُذَيْفَةُ: فَاسْكَتِ الْقَوْمُ. فَقُلْتُ: أَنَا. قَالَ: أَنْتَ؟ لِلَّهِ أَبُوكَ.

قَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا نَكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نَكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيَاضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخِرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا، كَالْكُوزِ مُجَحِّيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ.

قَالَ: حُذَيْفَةُ: وَحَدَّثَنِي؛ أَنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا يُوشِكُ أَنْ يُكْسَرَ. قَالَ عُمَرُ: أَكْسَرًا؟ لَا أَبَا لَكَ، فَلَوْ أَنَّهُ فُتِحَ لَعَلَّهُ كَانَ يُعَادُ. قُلْتُ: لَا بَلْ يُكْسَرُ. وَحَدَّثَنِي؛ أَنَّ ذَلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُقْتَلُ أَوْ يَمُوتُ. حَدِيثُنَا لَيْسَ بِالْأَغَالِيطِ. قَالَ أَبُو خَالِدٍ: فَقُلْتُ لِسَعْدٍ: يَا أَبَا مَالِكٍ! مَا أَسْوَدُ مُرْبَادًا؟ قَالَ: شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِي سَوَادٍ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا الْكُوزُ مُجَحِّيًا؟ قَالَ: مِنْكُوسًا.

(ص: ۸۲ سطر: ۶ تا ۱۳)

(ص: ۸۲ سطر: ۷)

قولہ: ”عَنْ رَبِيعٍ (بن جراح)“

مشہور تابعی ہیں، انہوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک مجھے اپنے جنتی ہونے کا علم نہ ہوگا اُس وقت تک ہندوں کا نہیں، چنانچہ عمر بھر نہیں ہنسے، پھر جب انتقال ہوا تو ہنسے۔^(۱)

قوله: "فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ"

(ص: ۸۲: سطر ۷)

یعنی ان کی وجہ سے حقوق اللہ صحیح ادا نہ ہوں کہ محبت میں غلو سے کام لیا جائے، یا حقوق العباد ٹھیک طور پر ادا نہ ہوں۔

قوله: "تَمُوجُ مَوْجَ الْبَحْرِ"

(ص: ۸۲: سطر ۸)

اس میں دو وجوہ تشبیہ ہیں:-

۱- جس طرح سمندر کے کنارے نئی آنے والی موج پہلی موج کے مقابلہ میں اشد ہوتی ہے جس کے سامنے پہلی موج ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے، اسی طرح ہر آنے والا فتنہ پہلے سے بڑا ہوگا کہ لوگ اس بڑے فتنے کے سامنے پچھلے فتنے کو ہلکا سمجھیں گے۔

۲- جس طرح وسط سمندر میں مختلف سمتوں سے موجیں آتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی مختلف اطراف سے آئیں گے۔

قوله: "فَأَسْكَتَ الْقَوْمَ"

(ص: ۸۲: سطر ۸)

اس کے دو معنی اہل لغت نے بیان کئے ہیں، ایک "خاموش ہو گئے" یعنی "أَسْكَتَ" بمعنی "سکت" بھی آتا ہے، اور دوسرے معنی ہیں گردن جھکالی، یعنی یہ لفظ اَطْرَقَ کے معنی میں بھی آتا ہے (نووی)۔^(۲)

قوله: "كَأَلْ حَصِيرٍ عُوْدًا عُوْدًا"

(ص: ۸۲: سطر ۹)

جس طرح چٹائی بُنتے وقت اس میں استعمال کی جانے والی پتیاں پے درپے ایک دوسرے کے ساتھ جڑتی چلی جاتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی پے درپے آتے جائیں گے۔

قوله: "عَلَى قَلْبَيْنِ" (ص: ۸۲: سطر ۱۰) اُی منقسمة علی قسمین من القلوب.

قوله: "مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ" (ص: ۸۲: سطر ۱۰) اُی الی حین موتہ۔^(۳)

(ص: ۸۲: سطر ۱۰)

قوله: "مُرَبَّادًا"

(۱) سیر أعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۳۶۱۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۸۔

سیاہ رنگ جو سفیدی مائل ہو، اسے اُردو میں سلیٹی رنگ اور انگریزی میں گرے کہتے ہیں۔

قوله: ”كَالْكُوزِ مُجَنِّحًا“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۰)

باب تفعلیل سے لازم ہے، اسم فاعل، میم کے بعد جیم پھر خاء، اوندھا، یعنی جیسے اُلٹا لوٹا، جب لوٹے کو اُلٹا جائے تو اس میں جس طرح پانی باقی نہیں رہتا سوائے کچھ تری اور نمی کے جو اُس کے اندر لگی رہ جاتی ہے، اسی طرح قلوب میں بھی امانت کا لحدم ہو جائے گی۔

قوله: ”لَا أَبَا لَكَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۱)

لفظی معنی ہیں ”تیرا باپ نہیں ہے۔“ مراد یہ ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ، اس معنی کی لغوی معنی سے مناسبت یہ ہے کہ جب تک باپ زندہ ہے تو آدمی کو فکر نہیں ہوتی، اس لئے کہ مشکل اُمور میں باپ آگے ہوتا ہے اور اولاد کو پیچھے رکھتا ہے، یا کم از کم خصوصی معاونت ضرور کرتا ہے، اور جس کا باپ حیات نہ ہو اُسے مشکلات کا خود مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی مشکلات کا مقابلہ اُسی وقت کر سکتا ہے جب وہ ہوشیار ہو۔

قوله: ”أَنَّ ذَٰلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُقْتَلُ أَوْ يَمُوتُ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۱)

علامہ نووی اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے: ”أما الرجل الذي يقتل فقد جاء مبيناً في الصحيح أنه عمر رضي الله عنه (التي قولهما) فإن عمر رضي الله عنه كان يعلم أنه هو الباب كما جاء مبيناً في الصحيح أن عمر كان يعلم من الباب كما يعلم أن قبل غداً الليلة.“ وقوله: ”يُقْتَلُ أَوْ يَمُوتُ“ ممکن ہے حضرت حذیفہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح شک کے ساتھ سنا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت حذیفہ کو معلوم ہو کہ حضرت عمر قتل ہی کئے جائیں گے، مگر امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے اس کی صراحت کو پسند نہ کیا ہو اور ادب کی خاطر یہ تعبیر اختیار فرمائی ہو، (کذا فی فتح الملہم) (۲)

قوله: ”لَيْسَ بِالْأَعْلَىٰ ط“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۱)

جمعُ اغلوطة، وہ معمر جس کے ذریعہ دوسرے کو غلط فہمی میں مبتلا کیا جائے، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ جو بات میں نے امیر المؤمنین کے سامنے بیان کی وہ ان کے لئے معمر نہیں تھی بلکہ وہ اس کو پوری طرح سمجھ رہے تھے۔

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۲۲ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۸۳۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۲۲۔

(۳) غریب الحدیث للخطابی ج: ۱ ص: ۳۵۳ والفائق ج: ۳ ص: ۷۳۔

قولہ: ”شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِي سَوَادٍ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۱)
یہ نسخہ کی غلطی ہے، صحیح لفظ ”ثِبَّةُ الْبَيَاضِ فِي السَّوَادِ“ ہے، جو کہ مُرْبَادُّ کا صحیح ترجمہ ہے۔

۳۶۸- ”حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الِی قولہ) ... عَنْ رِبْعِيِّ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ حَذِيفَةُ مِنْ عِنْدِ عُمَرَ، جَلَسَ فَحَدَّثَنَا فَقَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْسَ لَمَّا جَلَسْتُ إِلَيْهِ سَأَلَ أَصْحَابَهُ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْفِتَنِ، وَسَأَقِ الْحَدِيثَ الخ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۳: ۱۵)

قولہ: ”إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْسَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۲)
اُمس سے مراد زمانہ ماضی ہے، یعنی پچھلے دنوں، کیونکہ امیر المؤمنین کے ساتھ مجلس مدینہ طیبہ میں ہوئی تھی، اور حضرت حذیفہؓ نے اس مجلس کا یہ حال عراق پہنچ کر وہاں کے لوگوں کو سنایا۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مستقل رہائش عراق ہی میں تھی (فتح الملہم)۔

باب بیان أَنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا الخ

۳۷۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ ... (الِی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ.“ (ص: ۸۳: سطر: ۲۰: ۲۱)

قولہ: ”غَرِيبًا“ (ص: ۸۳: سطر: ۲۰) غریب عربی میں اجنبی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ قبل از اسلام عرب میں شرک کا دور دورہ تھا، توحید خالص کا عقیدہ اور اسلام کی تعلیمات پوری دنیا کے لئے اجنبی تھیں، اور اسلام کو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے والے بھی دنیا کو اجنبی لگتے تھے۔ پھر اللہ رب العزت نے اسلام کو دنیا میں پھیلایا تو یہ اجنبیت دُور ہوگئی، آخر زمانے میں پھر ایک وقت ایسا آنے والا ہے کہ لوگ اسلام کی تعلیمات کو اجنبی سمجھنے لگیں گے اور ان تعلیمات پر عمل کرنے والوں کو بھی اجنبی سمجھا جائے گا۔

دورِ حاضر کے حالات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس غرابت و اجنبیت کا آغاز ہوچکا ہے کہ اہل حق پر انتہاء پسندی، رجعت پسندی، تنگ نظری اور اس طرح کے دیگر طعنے کسے جاتے ہیں۔

قوله: ”فَطُوبَى“ (ص: ۸۴: سطر: ۲) طوبی اصل میں طیبی تھا، یا کو داؤ سے وجوباً بدلا، طوبی ہو گیا۔ بروزن فعلی، موصوف محذوف ہے، اُی حیاة طوبی۔ قرآن کریم میں ہے: ”فَطُوبَى لَهُمْ وَحَسَنَ مَا بَ“^(۱) طوبی کی ایک تفسیر خوشیوں کی زندگی سے اور ایک تفسیر جنت سے کی گئی ہے، وقیل: شَجَرَةٌ فِی الْجَنَّةِ۔^(۲)

۳۷۱- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ ابْنِ عُمرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ، وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ فِي جُحْرِهَا.“ (ص: ۸۴: سطر: ۳، ۴)

قوله: ”وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ“ (ص: ۸۴: سطر: ۳)

مسجدین سے مراد مسجد حرام اور مسجد نبوی ہیں، یأرز بکسر الراء بمعنی سکرنا، سمننا، سانپ کے ساتھ تشبیہ صرف سکرنے کے عمل میں ہے اور کسی اعتبار سے نہیں۔

فتح الملہم^(۳) میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: یہ کیفیت دجال کے زمانہ میں ہوگی، یعنی اُس زمانے میں حرین شریفین میں اہل اسلام فتنہ دجال اور اس کے رعب سے محفوظ و مامون ہوں گے، کیونکہ دجال حرین شریفین میں داخل نہیں ہو سکے گا۔

باب ذهاب الإيمان آخر الزمان

۳۷۳- ”حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ (الیٰ قوله) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللَّهُ اللَّهُ.“ (ص: ۸۴: سطر: ۵، ۶)

قوله: ”لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللَّهُ اللَّهُ“ (ص: ۸۴: سطر: ۶)

یہاں لفظ ”اللہ اللہ“ دونوں مرتبہ مرفوع پڑھا جائے گا۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ قیامت بدترین لوگوں ہی پر قائم ہوگی، یعنی کفار پر جن میں کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پیچھے ”باب الريح التي تكون في قرب القيامة“ میں حدیث آچکی ہے کہ: ”إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ رِيحًا مِنَ الْيَمَنِ أَلَيَّنَ مِنَ الْحَرِيرِ، فَلَا تَدْعُ أَحَدًا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ (وفی رواية) مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ إِلَّا قَبِضَتْهُ“۔

(۱) الرعد آیت: ۲۹۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۵۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۶۔

ان احادیث کے بارے میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بظاہر یہ اُس حدیث کے معارض ہیں جس میں ہے کہ: ”لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِّنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ مومنین قیامت تک باقی رہیں گے۔

جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ”إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ سے مراد وہی نرم و لطیف ہوا ہے جو قربِ قیامت میں تمام مومنین کی رُو حیں قبض کر لے گی۔ خاص حادثہ قیامت مراد نہیں۔ قالہ النووی^(۱)۔

باب جواز الاستِسْرَارِ بِالْإِيمَانِ لِلْخَائِفِ

۳۷۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِی قَوْلِهِ) ... عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَحْصُوا لِي كَمْ يَلْفِظُ الْإِسْلَامَ. قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! اتَّخَافُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ مَا بَيْنَ السَّتْمَانَةِ إِلَى السَّبْعِمِائَةِ؟ قَالَ: إِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ، لَعَلَّكُمْ أَنْ تُبْتَلَوْا. قَالَ: فَأَبْتُلِينَا، حَتَّى جَعَلَ الرَّجُلُ مِنَّا لَا يَصْلِي إِلَّا سِرًّا.“ (ص: ۸۴ سطر: ۹۷)

قوله: ”أَحْصُوا لِي كَمْ يَلْفِظُ الْإِسْلَامَ“ (ص: ۸۴ سطر: ۸)

تلفِظِ اسلام عام لفظ ہے تو بظاہر منافقین بھی اس میں شامل ہوں گے۔

سوال:- اس روایت میں چھ سو سے سات سو تک کی تعداد کا ذکر ہے، جبکہ بخاری شریف کی روایت میں پندرہ سو کی تعداد مذکور ہے۔^(۲)

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- یہاں مسلم کی روایت میں صرف مقاتلین کی تعداد مذکور ہے، جبکہ بخاری شریف میں مقاتلین و غیر مقاتلین کی تعداد کا بیان ہے جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہیں۔

۲- ہو سکتا ہے کہ یہ مردم شماری دو مرتبہ ہوئی ہو، پہلی مرتبہ تعداد چھ اور سات سو کے درمیان اور دوسری مرتبہ پندرہ سو تک پہنچ چکی ہو۔

فائدہ:- دورِ حاضر میں تقریباً تمام ممالک کے اندر مردم شماری کی جاتی ہے، اس کی اصل حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے معلوم ہوئی۔

(۱) هذا كله مأخوذ من شرح مسلم للنووي ج: ۱ ص: ۷۵-۷۶-۸۴.

(۲) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب كتابة الامام الناس، رقم الحديث: ۳۰۶۰.

قوله: ”لَا يَصَلِّي إِلَّا سِرًّا“

(ص: ۸۴ سطر: ۹)

یہ قول حضرت حدیفہ کا ہے، اور بہ ظاہر اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں بنو امیہ کے بعض اُمراء احیاناً اپنی تقریر اتنی لمبی کر دیتے تھے کہ نماز تاخیر سے پڑھاتے تھے، یا پوری طرح سنت کے مطابق نہ پڑھاتے تھے، تو بعض متقی حضرات نماز گھر میں خفیہ طور پر اصل وقت میں پڑھ لیتے تھے، پھر مسجد میں جا کر جماعت میں بھی (بہ نیت نفل) شریک ہو جاتے تھے تاکہ فتنہ پیدا نہ ہو۔^(۱)

باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه الخ

۳۷۶- ”حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَعْطِ فُلَانًا فَإِنَّهُ مُؤْمِنٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمٌ، أَقُولُهَا ثَلَاثًا. وَيُرَدِّدُهَا عَلَيَّ ثَلَاثًا ” أَوْ مُسْلِمٌ“، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، مَخَافَةَ أَنْ يَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ.“

(ص: ۸۵ سطر: ۲۱)

قوله: ”أَوْ مُسْلِمٌ“

(ص: ۸۵ سطر: ۱)

”اَوْ“ بسكون الواو لا بفتحها. ابن الاعرابی نے اپنی معجم میں اس حدیث کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: ”لا تقل مؤمن بل مسلم“^(۲) اس سے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جس شخص کی باطنی حالت کی تحقیق نہ ہو اُس کے لئے ”مؤمن“ کے بجائے ”مسلم“ کا لفظ استعمال کرنا بہتر ہے، کیونکہ ظاہر سے صرف اسلام ہی معلوم ہو سکتا ہے، (کذا فی فتح الملہم)^(۳)۔

اُی لا تقل انی لأراه مؤمناً بل قل انی لأراه مسلماً. بندہ ناچیز کو اس کی ایک وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگلی روایت میں حضرت سعدؓ نے قسم بھی کھائی، اِن بھی داخل کیا اور لام تاکید کو بھی ذکر کیا، مزید یہ کہ اُراه کا لفظ استعمال کیا ہمزہ کے فتح کے ساتھ، جو یقین کے معنی میں آتا ہے، تو آپ نے اس تاکید اکید کی تردید فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کوئی نظر آنے والی چیز نہیں کہ تم اتنے یقین سے دعویٰ کرو کہ فلاں شخص ضرور بالضرور مؤمن ہے اور پھر

(۱) فتح الباری ج: ۶ ص: ۱۷۸ وشرح ابن ماجة للسيوطی ج: ۱ ص: ۲۹۱ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۸۴، والدبیاج ج: ۱ ص: ۱۶۸۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۸۰ و فی المعجم الأوسط ج: ۵ ص: ۲۵۸، رقم الحدیث: ۵۲۵۲۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۵۲۔

یہ کہ صاحبِ وحی کے سامنے ایسا دعویٰ کرنا اور بھی زیادہ غیر مناسب تھا۔

قولہ: ”وَعِيرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ“ (ص: ۸۵ سطر: ۲)

یہ بتلانا مقصود ہے کہ میرا کسی کو مال دینا یا محروم کرنا محبت اور عدم محبت کی بنیاد پر نہیں بلکہ کبھی تالیفِ قلب کی مصلحت سے بھی کسی کو مال دیتا ہوں۔

قولہ: ”مَخَافَةٌ أَنْ يَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ“ (ص: ۸۵ سطر: ۲)

کَبَّ يَكْبُ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ مجرد میں متعدی ہے بمعنی اوندھے منہ کرنا اور مزید فیہ کے بابِ افعال میں لازمی ہے بمعنی اوندھے منہ کرنا۔^(۱)

۳۷۷- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قولہ) ... عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا، وَسَعْدٌ جَالِسٌ فِيهِمْ. قَالَ سَعْدٌ: فَتَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ، وَهُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا، قَالَ: فَسَكَتُ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا عَلِمْتُ مِنْهُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا. إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةً أَنْ يَكْبَهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ.“ (ص: ۸۵ سطر: ۶۲۳)

قولہ: ”مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟“ (ص: ۸۵ سطر: ۵) ای ما لک تعرِض عن فلان۔

قولہ: ”إِنِّي لَأَرَاهُ“ (ص: ۸۵ سطر: ۵)

اگر بفتح الهمزہ ہو تو بمعنی یقین کرنا، اور بضم الهمزہ ہو تو معنی گمانِ غالب کرنا، یہاں بفتح الهمزہ ہے۔

۳۷۹- ”حَدَّثَنَا الْحَسَنُ الْحُلَوَانِيُّ ... (الی قولہ) ... سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدٍ يُحَدِّثُ هَذَا. فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ بَيْنَ عُنُقَيْ وَكَفَيْي. ثُمَّ قَالَ: أَقْتَالَا أَيْ سَعْدٌ؟ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ.“ (ص: ۸۵ سطر: ۹۰۸)

قولہ: ”أَقْتَالَا أَيْ سَعْدٌ؟“ (ص: ۸۵ سطر: ۹)

ای اُترید قتالاً منی یا سعد؟ بتلانا یہ مقصود ہے کہ سفارش میں اتنا اصرار نہیں کرنا چاہئے۔

باب زیادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة

۳۸۰- ”حَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ : ”رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيْطَمِئِنَّ قُلُوبِي“ قَالَ : وَيَرْحَمُ اللَّهُ لَوْ طَأَّ، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طُولَ لَيْثٍ يُوسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ.“ (ص: ۸۵ سطر: ۱۱ تا ۱۲)

قوله: ”نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ“ (ص: ۸۵ سطر: ۱۰)

یعنی اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام شک کرتے تو ہم شک کرنے کے ان سے زیادہ حق دار تھے، جب ہم نے شک نہیں کیا تو پھر ابراہیم علیہ السلام نے بھی یقیناً شک نہیں کیا۔
لیکن اس توجیہ کے اعتبار سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی فضیلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً ایسا فرمایا یا اس وقت تک آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا ہوگا کہ آپ ابراہیم علیہ السلام سے افضل ہیں۔
وہو کقولہ فی حدیث انس عند مسلم: ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ! قَالَ: ذَاكَ إِبْرَاهِيمُ.“

بلکہ حضرت شیخ الاسلام علامہ سنیر احمد صاحب عثمانی ”فتح الملہم“ میں فرماتے ہیں کہ: (۱)
اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرت احیاء موتی میں بالکل شک نہیں ہوا، مگر ساتھ ہی اس میں ایک لطیف اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کا بھی موجود ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب سے ایسا کوئی سوال سرے سے کیا ہی نہیں جو شک یا تردد کا موہم ہوتا، اگرچہ وہ موہم ہونا صورتہ ہی ہوتا، جبکہ ابراہیم علیہ السلام کے اس سوال میں یہ ایہام صورتہ موجود ہے، جب ہی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کی نوبت آئی کہ: ”أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟“ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ جواب دینا پڑا کہ: ”بَلَى وَلَكِنْ لَيْطَمِئِنَّ قُلُوبِي.“

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح اگر منطق کی اصطلاح میں کی جائے تو اسے قیاس استثنائی قرار دیا جاسکتا ہے، اور عبارت ”لو“ کے لئے ”لو کان ابراہیم

شَاكًا لَّكُنَّا شَاكِّينَ وَلَكِنَّا لَسْنَا بِشَاكِّينَ فُلَيْسَ اِبْرَاهِيْمُ بِشَاكٍ۔“

اور خود اسی آیت میں صراحت ہے کہ ان کا یہ سوال کہ: ”رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰی“ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ اطمینانِ قلب کے لئے تھا، لقولہ تعالیٰ: ”اَو لَمْ تُؤْمِنُ؟ قَالَ: بَلٰی وَلٰكِنْ لَّيْطَمَنَّ قَلْبِيْ۔“ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آپ میں سے بہت سے لوگوں نے ”موت کے کنویں“ کا تماشا دیکھا ہے، اور بہت سوں نے نہیں دیکھا، مگر دیکھنے والوں نے ان کو تواتر سے اُس کی کیفیت بتائی ہے کہ اُس میں آدمی کنویں کی اندرونی دیوار پر کس طرح موڑ سائیکل اور کار چلاتا ہے اور گرتا نہیں ہے، نہ دیکھنے والوں کو چونکہ یہ کیفیت تواتر سے معلوم ہوئی ہے اس لئے ان کو اس کے وقوع میں شک تو نہیں مگر ان کا دل چاہتا ہے کہ وہ اس عجیب و غریب عمل کا خود بھی مشاہدہ کریں، لہذا اگر وہ اس کو دیکھنے کی درخواست کریں تو وہ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ شوق کی وجہ سے ہے۔

قولہ: ”لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ“ (ص: ۸۵، سطر: ۱۰)

”رُكْنٌ“ کے لغوی معنی ہیں عزت، حفاظت کرنے والی جماعت، اور قوت دینے والی چیز۔ اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- پہلا مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لوط علیہ السلام کے صبر اور شہدائے کے برداشت کرنے پر اُن پر رحم کا اظہار فرمایا کہ دیگر انبیاء تو اپنی قوم میں مبعوث ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلات کے وقت قوم کے بعض افراد نے ان کا ساتھ بھی دیا، لیکن لوط علیہ السلام غیر قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے وہاں اُن کا دفاع اور حفاظت کرنے والی کوئی جماعت اور اپنی قوم موجود نہیں تھی، جس کی وجہ سے ان پر احساسِ تنہائی کا اتنا سخت ابتلاء گزرا کہ بے اختیار کہہ اُٹھے: ”لَوْ اَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةٌ اَوْ اَوْى اِلَى رُكْنٍ شَدِيْدٍ“ (۱) رُكْنٍ شَدِيْدٍ سے مراد اپنی قوم ہے۔ مگر اظہارِ ترحم کے ساتھ حدیث میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ قوم کی مدد کی تمنا کرنا حضرت لوط علیہ السلام کے رتبہ سے کم درجے کی بات تھی، اگرچہ غیر اختیاری تھی، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے رحمت کی دُعا فرمائی، چنانچہ بعض روایات صحیحہ میں ”يَغْفِرُ اللّٰهُ لِلْوَط“ (۲) کے الفاظ ہیں۔

(۱) ہود آیت: ۸۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب وَلَوْ طًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ الخ، رقم الحدیث: ۳۱۹۵ وصحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل ابراہیم الخلیل، رقم الحدیث: ۶۱۰۰ وسنن سعید بن منصور ج: ۵ ص: ۳۵۶، تفسیر سورة ہود الآية قوله: ”قَالَ لَوْ اَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةٌ اَوْ اَوْى اِلَى رُكْنٍ شَدِيْدٍ“ رقم الحدیث: ۱۰۹۷۷ ومسند احمد بن حنبل ج: ۱۴ ص: ۳۱، رقم الحدیث: ۸۲۷۸، من مسند أبی ہریرۃ۔

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ لوط علیہ السلام اپنی پیغمبرانہ شان کے مطابق قلبی طور پر اللہ رب العزت ہی کی طرف متوجہ تھے اور اپنی قوم اور قبیلے کی مدد کی تمنا دل سے نہیں کر رہے تھے، بلکہ اللہ رب العزت ہی سے پناہ طلب کر رہے تھے اور یہ معنی ”لقد کان یاوی السخ“ کے جملہ سے ظاہر ہیں۔ البتہ مہمانوں کے سامنے اپنا عذر ظاہر کرنے کے لئے ایسا فرمایا کہ میں ان کا تحفظ نہیں کر سکتا اس لئے کہ میرا قبیلہ اور کنبہ یہاں آباد نہیں۔^(۱) لہذا حضرت لوط علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ ”لَوْ كَانَ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ“ ان کے مقامِ نبوت کے منافی نہیں۔

قوله: ”وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طُولَ لَبِثِ يُونُسَ“ (ص: ۸۵، سطر: ۱۰)

علامہ عینیؒ کے قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام سات سال، سات ماہ، سات دن اور سات گھنٹے جیل میں رہے (فتح الملہم)^(۲)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بھی دو توجیہات ہو سکتی ہیں:-

۱- آپ نے یوسف علیہ السلام کے صبر و استقامت کی تعریف کی کہ اتنا عرصہ جیل میں رہنے کے باوجود رہائی کے پیغام کو فوراً قبول نہیں کیا بلکہ پہلے اپنے اوپر لگائی گئی تہمت سے اپنی صفائی کا مسئلہ حل فرمایا پھر جیل سے باہر آئے، اگر ان کی جگہ میں ہوتا تو فوراً باہر آ جاتا۔

اس توجیہ پر اشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو حضرت یوسف علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جزوی فضیلت پر محمول ہے یا آپ نے یہ ارشاد اس زمانہ میں فرمایا جب آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا تھا کہ آپ تمام انبیائے کرام سے افضل ہیں۔^(۳)

۲- دوسری توجیہ کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ اگر اس جگہ میں ہوتا تو مکمل طور پر رضاء و تسلیم الی اللہ سے کام لیتا کہ غیر اختیاری طور پر جب من جانب اللہ رہائی کا انتظام ہوا تھا تو اپنی براءت کے اظہار کے بجائے اللہ رب العزت

(۱) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۵۹۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۵۔

(۳) عمدة القاری ج: ۱۵ ص: ۳۶۹، کتاب الأنبياء، باب قوله عز وجل: وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ

.... الخ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۶۴۔

(۴) فتح الباری ج: ۶ ص: ۴۱۳ تحت الحديث رقم: ۳۳۷۳۔

کا انعام سمجھ کر فوراً قبول کر لیتا، اور یہ بات تسلیم و تفویض اور مقامِ رضاء و عبدیت کے زیادہ قریب ہے۔ (۱) واللہ اعلم بالصواب۔

باب وجوب الإیمان برسالة نبينا محمد ﷺ

إلى جميع الناس الخ

۳۸۳- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“ (ص: ۸۶: سطر: ۲۰)

قوله: ”أُوتِيَتْ وَحْيًا“ (ص: ۸۶: سطر: ۲)

یعنی جو خاص معجزہ مجھے دیا گیا وہ وحی ہے۔ وحی سے مراد قرآن حکیم ہے، اگرچہ وحی انبیاء سابقین پر بھی آئی لیکن اس کا مقصد تعلیم تھا، اُس وحی کو معجزہ بنانا مقصود نہ تھا، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن حکیم کو تعلیم اور معجزہ دونوں مقاصد کے لئے اتارا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس کلام سے یہ ہے کہ میرا خاص معجزہ قرآن حکیم ہے، اس کی وجہ سے میرے متبعین بھی سب سے زیادہ ہوں گے۔ وجہ ظاہر ہے کہ پچھلے انبیاء کے معجزات وقتی واقعات تھے جو بعد میں نہیں دیکھے جاسکے، کیونکہ باقی نہ رہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ دائمی ہے کہ ہر زمانے کے لوگ اسے دیکھ کر اور سمجھ کر اسلام قبول کر سکتے ہیں (کذا فی فتح الملہم)۔

۳۸۵- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الى قوله) ... عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ سَأَلَ الشَّعْبِيَّ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! إِنَّ مِنْ قَبْلَنَا مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ يَقُولُونَ، فِي الرَّجُلِ إِذَا أَعْتَقَ أُمَّتَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَهُوَ كَالرَّائِبِ بَدَنَتِهِ. فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَدْرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَدَّى حَقَّ اللّٰهِ تَعَالَى وَحَقَّ سَيِّدِهِ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أُمَةٌ فَغَزَاهَا فَأَحْسَنَ غِذَائَهَا، ثُمَّ أَذْبَهَا فَأَحْسَنَ أَذْبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ. ثُمَّ قَالَ الشَّعْبِيُّ لِلْخُرَاسَانِيِّ: خُذْ هَذَا الْحَدِيثَ بِغَيْرِ شَيْءٍ. فَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يَرْحَلُ فِيمَا دُونَ هَذَا إِلَى الْمَدِينَةِ. (ص: ۸۶: سطر: ۷۳-۷۴)

قوله: "مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ"

آج کل خراسان ایران کا ایک صوبہ ہے، لیکن اس زمانہ میں اس میں ایران، ازبکستان، تاجکستان اور بلوچستان کے کچھ علاقے بھی شامل تھے۔

قوله: "كَالرَّائِبِ بَدَنَتُهُ"

ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح حرم مکہ میں ذبح کرنے کے لئے بھیجے گئے قربانی کے جانور پر سواری کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو آزاد کر کے نکاح کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں اللہ کے نام پر ہو چکی ہیں، اب ان کو ذاتی استعمال میں لایا جا رہا ہے۔ حضرت شعبیؒ نے فرمایا کہ: تمہارا یہ خیال صحیح نہیں، اور دلیل میں یہ حدیث سنائی۔

قوله: "يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ"

سوال:- یہاں پر دو اعمال کی وجہ سے دو اجر کی خوشخبری سنائی، حالانکہ جہاں بھی دو عمل پائے جائیں گے وہاں اجر بھی دو ہی ہوں گے، تو پھر اس حدیث میں بیان کئے گئے اعمال کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب:- اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- یہاں دراصل ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے، شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ شاید ان کو ایک عمل کا ثواب ملے گا، دوسرے کا نہیں، مثلاً اہل کتاب کو صرف شریعت محمدی پر ایمان لانے اور عمل کرنے کا اجر تو ملے گا لیکن اپنے سابق مذہب پر اعتقاد و عمل کا کوئی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ منسوخ ہو چکا۔ اسی طرح غلام کو حق اللہ کی ادائیگی پر تو اجر ملے گا لیکن مولیٰ کی اطاعت پر نہ ملے گا، اس لئے کہ یہ اطاعت اس کی مجبوری ہے۔ اسی طرح مولیٰ کو باندی سے حسن سلوک اور

عشق کا اجر تو ملے گا لیکن نکاح کرنے کا اسے خصوصی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ نکاح کے مسئلہ میں یہ عام انسانوں کی طرح ہے۔

تو اس شبہ کا ازالہ فرمایا کہ نہیں، ان کو دونوں اعمال کا ثواب ملے گا۔

۲- مراد یہ ہے کہ ان کو ہر عمل کا دُگنا دُگنا اجر ملے گا، اس لئے کہ ان کے لئے ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت زیادہ ہے، مثلاً: اہل کتاب کے لئے اپنا سابق مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ پہلے جس نبی کی اتباع کر رہے تھے وہ بھی نبی برحق تھے، انسان کو اپنا مذہب چھوڑنا بہت شاق ہوتا ہے۔ اسی طرح غلام کے لئے حقوق اللہ کی ادائیگی مشکل ہے، کیونکہ اُسے مولیٰ کی خدمت سے فرصت بہت کم ملتی ہے، اسی طرح باندی جس کے حقوق بیوی کی طرح کے پہلے واجب نہ تھے جو بہت زیادہ ہوتے ہیں، اب اُسے آزاد کر کے رفیقہ حیات بنانا اور اس کے حقوق کو اپنے اوپر لاگو کرنا بہت مشکل امر ہے، تو ان کو دونوں اعمال میں سے ہر ایک پر دو دو اجر ملیں گے، واللہ اعلم۔

باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام

حَاكِمًا بِشَرِيعَةِ نَبِيِّنَا الخ

۳۸۷- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (اللی قولہ) ... عَنْ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَقْبِضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ.

(ص: ۸۷ سطر: ۲۰)

قولہ: ”حَاكِمًا مُقْسِطًا“

(ص: ۸۷ سطر: ۲۰)

ای حال کو نہ حاکمًا مُقْسِطًا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حاکم عادل کی حیثیت سے نازل ہوں گے، نئی شریعت لے کر نہیں۔

(۱) البخاری بشرح الکرمانی ج: ۲ ص: ۹۰، کتاب العلم، باب تعلیم الرجل أمتہ وأهلہ، رقم

الحديث: ۹۷، وعمدة القاری تحت هذا الحديث ج: ۲ ص: ۱۲۰۔

(ص: ۸۷: سطر ۲)

قولہ: ”فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنَزِيرَ“

یعنی وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیروں کو قتل کریں گے تاکہ مذہبِ نصاریٰ کی تردید

عملاً بھی ہو جائے (فتح الملہم)۔^(۱)

(ص: ۸۷: سطر ۲)

قولہ: ”وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ“

یعنی اس زمانہ میں صرف دو عمل ہوں گے، قبولِ اسلام اور عدمِ قبول کی صورت میں

قتال۔ جزیہ قبول کر کے ذمی بنانے کا حکم نہ رہے گا۔

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے حکم

(قبولِ جزیہ) کا منسوخ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ آپ کی شریعت ابدی ہے۔

جواب:- اس زمانہ میں شریعتِ محمدی کا بھی یہی حکم ہوگا کہ عدمِ قبولِ اسلام کی

صورت میں جزیہ قبول نہ ہو صرف قتال کیا جائے اور اس کا شرعی حکم ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی اسی حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعتِ محمدیہ

میں جزیہ کا حکم ابدی نہیں بلکہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے، اس کے بعد اس حکم کی مدت ختم

ہو جائے گی۔

۳۸۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ ... (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ... وَفِي حَدِيثِهِ،

مِنَ الزِّيَادَةِ ”وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“۔ ثُمَّ يَقُولُ

أَبُو هُرَيْرَةَ أَقْرَأُ وَإِنْ شِئْتُمْ ”وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ“،

(ص: ۸۷: سطر ۲۵)

الآية۔“

قولہ: ”وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“

(ص: ۸۷: سطر ۳)

اگرچہ اب بھی سجدہ واحد دنیا و ما فیہا سے افضل اور بہتر ہے، لیکن فقر و افلاس اور دنیا

کی محبت کی وجہ سے اس کا استحضار اکثر مسلمانوں کے دلوں میں نہیں رہتا، اُس زمانہ میں جب

مال عام ہو جائے گا اور لوگوں کے دلوں میں مال و زر کی کوئی اہمیت نہ رہے گی، آخرت کی فکر

بڑھ جائے گی تو اُس وقت اس حقیقت کا استحضار رہنے لگے گا، اور لوگوں میں عبادت کا شوق

وذوق مال و دولت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہو جائے گا۔^(۱)

قوله: ”وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ“ (ص: ۸۷: سطر: ۵)
اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور اکثر علماء سے منقول ہے کہ ”بہ“ کی ضمیر مفرد کا مرجع عیسیٰ علیہ السلام ہیں، اور ”قبل موتہ“ میں ضمیر کا مرجع بھی عیسیٰ علیہ السلام ہیں، مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کا ہر فرد (نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد) عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے عیسیٰ علیہ السلام پر ضرور ایمان لائے گا، اور ان پر ایمان لانے کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ مسلمان ہو جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور اُس وقت بھی کریں گے۔

۲- دوسرا قول محمد بن الحنفیہؒ کا ہے کہ ”بہ“ کی ضمیر کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور ”قبل موتہ“ کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ اہل کتاب کا ہر فرد اپنی موت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرور ایمان لائے گا (اگرچہ غرغہ کے وقت کا ایمان معتبر نہ ہوگا)۔ اس تفسیر کی روشنی میں اس آیت کا نزول عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔^(۲)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی ہی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔^(۳)

۳۸۹- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الْحِیْ قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللَّهِ لَيَنْزِلَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَادِلًا، فَلْيَكْسِرَنَّ الصَّلِيبَ، وَلْيَقْتُلَنَّ الْخَنَزِيرَ، وَلْيَضَعَنَّ الْجِزْيَةَ، وَلْيَتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ، فَلَا يُسْعَى عَلَيْهَا، وَلْيَتَذَهَبَنَّ الشُّحْنَاءُ وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاسُدُ، وَلْيَدْعُوْنَ إِلَى الْمَالِ فَلَا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ.“ (ص: ۸۷: سطر: ۷۵)

قوله: ”وَلْيَتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ“ (ص: ۸۷: سطر: ۶)

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۳۷۱ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۸۷۔

(۲) تفسیر طبری ج: ۶ ص: ۱۸۰ وما بعدها، وتفسیر ابن کثیر ج: ۱ ص: ۵۷۷، والدر المنثور ج: ۲ ص: ۷۳۳۔

واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۶۷۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۸۹۔

قِلاص بکسر القاف، قُلُوص بفتح القاف کی جمع ہے، نوجوان اُونٹنی^(۱)، مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اُونٹوں کا استعمال باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ نوجوان اُونٹنی جو سب سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے اُس کا استعمال بھی متروک ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کی ضرورت باقی نہ رہے گی، ضرورت نہ ہونے کے دو اسباب ہو سکتے ہیں:-

۱- اس زمانہ میں نئی ایجاد شدہ سواریاں اس قدر ہوں گی کہ لوگ اُونٹنی کو استعمال نہ کریں گے۔

۲- سواری کے دو اسباب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں:-

۱ تجارت کے لئے سفر۔

۲ تبلیغ و جہاد کے لئے سفر۔

اور اس زمانہ میں ان دونوں کی ضرورت نہ رہے گی، اس لئے کہ مال و زر عام ہوگا اور پورے عالم میں صرف دین اسلام ہی ہوگا، لہذا نہ سفر تجارت کی ضرورت ہوگی، نہ سفر جہاد و تبلیغ کی، واللہ اعلم۔

(ص: ۸۷ سطر: ۶)

قوله: "فَلَا يُسْعَى عَلَيْهَا"

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- ان اُونٹیوں کا استعمال اور ان کو پالنے کی کوشش متروک ہو جائے گی، کیونکہ ان کی ضرورت نہ رہے گی (جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی)۔

۲- ان کی زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی، سعی کے معنی زکوٰۃ وصول کرنا بھی آتے ہیں، اسی مناسبت سے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو ساعی کہتے ہیں، (علامہ نوویؒ نے یہ توجیہ قاضی عیاضؒ سے نقل کر کے اسے مسترد کیا ہے)^(۲) پھر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں:-

۱- لوگ اُونٹیوں کو پالنا چھوڑ دیں گے، جس کی وجہ سے ان کی تعداد اتنی نہ ہوگی کہ جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔

۲- اس زمانہ میں مال و زر کی کثرت کی وجہ سے سرکاری طور پر جبراً زکوٰۃ وصول کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۳۱۸۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۷۔

اور ”قلوص“ کا خاص طور سے اس لئے ذکر فرمایا کہ یہ عرب میں بہترین اموال میں شمار ہوتی تھیں، جب اس پر زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی تو دوسری عمر کے جانوروں پر بدرجہٴ اوّل زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی۔

علاماتِ قیامت

یہاں مسلسل چند احادیث علاماتِ قیامت کے متعلق آئی ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ قیامت کو ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے مختصراً بیان کر دیا جائے۔
علاماتِ قیامت کی تین قسمیں ہیں:-

- ۱- بعیدہ۔
- ۲- متوسطہ۔
- ۳- قریبہ۔

علاماتِ بعیدہ

علاماتِ بعیدہ وہ ہیں جن کا ظہور کافی پہلے ہو چکا ہے، ان کو علاماتِ بعیدہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اور قیامت کے درمیان زمانی فاصلہ نسبتاً بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے چند علامات درج ذیل ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت۔^(۱)

۲- شق القمر کا واقعہ۔^(۲)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال۔^(۳)

۴- فتح بیت المقدس۔^(۴)

۵- جنگِ صفین۔

۶- فتنہٴ تاتار۔

۷- نار الحجاز، وغیرہ۔^(۵)

علاماتِ متوسطہ

قیامت کی علاماتِ متوسطہ وہ ہیں جن میں سے کچھ کا آغاز صدیوں سے ہو چکا ہے اور اب ان میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، اور ہوتا جائے گا یہاں تک کہ تیسری قسم کی علامات ظاہر ہونے لگیں گی، ان کی فہرست بہت طویل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) صحیح البخاری، کتاب الرقاق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت أنا والساعة کھاتین، رقم الحدیث: ۶۰۲۴۔
(۲) سورة القمر، آیت: ۱، ۲۔

(۳) سنن ابن ماجہ، ابواب الفتن، باب أشرط الساعة رقم الحدیث: ۴۰۳۲۔

(۵) صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتی تخرج نار من أرض الحجاز۔

- ۱- دین پر جمنا اس طرح مشکل ہو جائے گا جس طرح ہاتھ میں انگارہ رکھنا۔
- ۲- لیڈر، منافق، رذیل اور فاسق لوگ ہوں گے۔^(۱)
- ۳- پولیس کی کثرت ہوگی۔^(۲)
- ۴- لڑکے حکومت کرنے لگیں گے۔
- ۵- تجارت بہت پھیل جائے گی۔^(۳)
- ۶- ناپ تول میں کمی ہوگی۔
- ۷- قتل کی کثرت ہوگی۔^(۴)
- ۸- بیوی کی اطاعت اور والدین کی نافرمانی ہوگی۔^(۵)
- ۹- سود، جوا، گانے کے آلات اور زنا کی کثرت ہوگی۔^(۶)
- ۱۰- ناگہانی اور اچانک اموات کی کثرت ہوگی، وغیرہ وغیرہ۔

علاماتِ قریبہ

علاماتِ قریبہ کا آغاز حضرت مہدی علیہ الرضوان کے ظہور سے ہوگا، اور انہی کے زمانے میں خروجِ دجال ہوگا، فتنہ دجال انسانی تاریخ کا سخت ترین فتنہ ہوگا۔ پھر ایک صبح کے وقت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا، اس وقت امام مہدی نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھ چکے ہوں گے، نماز کی اقامت ہو چکی ہوگی، امام مہدی، عیسیٰ علیہ السلام کو نماز پڑھانے کے لئے دعوت دیں گے مگر وہ انکار کر دیں گے، لہذا اس وقت فجر کی نماز امام مہدی پڑھائیں گے۔

نماز کے بعد عیسیٰ علیہ السلام لشکرِ اسلام کی قیادت فرمائیں گے، اور بعد کی نمازوں میں بھی امامت فرمائیں گے، دجال عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھتے ہی گھٹنے لگے گا جس طرح پانی میں نمک گھلتا ہے، جنگ ہوگی، دجال بھاگے گا، عیسیٰ علیہ السلام باب ”لُد“ پر اُسے قتل کر دیں گے، (واضح رہے کہ ”لُد“ فلسطین کا ایک شہر ہے، اور وہاں اب بھی اسرائیل کا ایئرپورٹ ہے)، دجال کے یہودی ساتھیوں کو مسلمان چن چن کر قتل کریں گے، باقی تمام اہل کتاب ایمان لے آئیں گے، پھر لوگ امن و سکون کی زندگی گزار رہے ہوں گے کہ یا جوج ماجوج نکل پڑیں گے،

(۱) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی النهی عن سب الریاح، رقم الحدیث: ۲۱۸۶۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔

(۳) سنن النسائی، کتاب البیوع، باب التجارة، رقم الحدیث: ۴۳۸۰۔

(۴) صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب ظهور الفتن، رقم الحدیث: ۶۵۳۷۔

(۵ و ۶) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔

عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں کو کوہ طور پر لے جائیں گے، یا جوج ماجوج شہروں کو روند ڈالیں گے اور زمین میں تباہی مچائیں گے۔

عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی محصور ہو جائیں گے اور غذا کی قلت سے سخت پریشان ہوں گے، عیسیٰ علیہ السلام یا جوج ماجوج کے لئے بددعا کریں گے تو ان کی گردنوں میں ایک پھوڑا نکل آئے گا جس سے وہ سب کے سب ہلاک ہو جائیں گے۔

پھر زمین ثمرات و برکات سے بھر جائے گی، عیسیٰ علیہ السلام اُمت کے امام ہوں گے، شریعت محمدی پر خود بھی عمل کریں گے اور لوگوں کو بھی اس پر چلائیں گے، اُس وقت پوری دُنیا میں دین صرف اسلام ہوگا۔

بالآخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وصال ہو جائے گا، پھر ان کے خلیفہ حکومت کریں گے۔ پھر آہستہ آہستہ فسق و فجور پھیلنا شروع ہوگا۔ پھر قیامت کی ایک علامت یہ ظاہر ہوگی کہ ایک روز آفتاب مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اُس وقت توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا، جو لوگ اُس وقت یا اس کے بعد ایمان لائیں گے ان کا ایمان معتبر نہ ہوگا، اور جو پہلے سے مؤمن تھے، مگر گناہوں سے توبہ نہ کی تھی اب ان کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس واقعہ کے ایک روز پہلے یا ایک روز بعد ایک جانور (دَابَّةُ الْأَرْضِ) زمین سے نکلے گا۔

اور آخری علامت قیامت یہ ہوگی کہ ایک لطیف ہوا یمن سے آئے گی جو تمام مؤمنین کی رُوح قبض کر لے گی، پھر دنیا میں کوئی ”اللہ، اللہ“ کہنے والا باقی نہ رہے گا (کَمَا مَرَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ)، اور بالآخر انہی بدترین لوگوں پر قیامت قائم ہوگی جو ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔

۳۹۳- ”حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ ... (الْحَقُّ ظَاهِرٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ: تَعَالَى صَلِّ لَنَا. فَيَقُولُ: لَا. إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أُمَرَاءُ. تَكْرِمَةً لِلَّهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ.“

(ص: ۸۷: سطر ۱۱: ۱۳)

قولہ: ”لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي“

(ص: ۸۷: سطر ۱۲)

طائفہ مذکورہ سے کون سی جماعت مراد ہے؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، رائج قول وہ

ہے جس کو علامہ نوویؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اس سے ایسا کوئی خاص طبقہ یا ایسی کوئی جماعت مراد نہیں جو ایک تنظیم کے طور پر کام کرتی ہو جیسی آج کل کی جماعتیں اور تنظیمیں ہوتی ہیں، بلکہ دین پر عمل کرنے والے لوگ مراد ہیں خواہ وہ متفرق و منتشر ہوں یا مجتمع۔ یہ دین کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے لوگ ہو سکتے ہیں، مثلاً کچھ علماء، کچھ مبلغین، کچھ مجاہدین، کچھ مصلحین، وغیرہ وغیرہ کہ ان سب کا مجموعہ ایک جماعت ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی تعداد اتنی ہوگی کہ دشمنانِ اسلام ان کو اور دینِ حق کو مٹانے میں ناکام رہیں گے۔

قولہ: ”يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ“ (ص: ۸۷ سطر: ۱۲)
یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قتال علی الحق تو ہر زمانہ میں نہیں رہتا کبھی کبھی کچھ عرصہ کے لئے وقفہ بھی آجاتا ہے۔ تو اس کا جواب ناچیز کی نظر میں یہ ہے کہ یہ درمیان میں احیاناً آنے والا معمولی وقفہ کالمعدوم ہے، جیسے کوئی بڑی جنگ مثلاً ایک ماہ تک جاری رہے، لیکن درمیان میں ایک یا دو دن کا وقفہ ہو تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ جنگ ایک ماہ تک جاری رہی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قتال سے مراد معنی اعم ہیں، یعنی وہ قتال حسی بھی ہو سکتا ہے جو جنگ کی صورت میں ہوتا ہے، معنوی بھی ہو سکتا ہے جو جنگ کے علاوہ دوسری جدوجہد کی صورت میں ہوتا ہے، اس میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے، مثلاً تصنیف و تالیف، وعظ و تقریر، اور موجودہ زمانے میں اس مقصد کے لئے سیاسی جدوجہد بھی شامل ہے (من فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۹۴، بزیادۃ)۔

قولہ: ”ظَاهِرِينَ“ (ص: ۸۷ سطر: ۱۳)

أی غالبین، یعنی غیر مغلوبین، واللہ أعلم۔

قولہ: ”إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ (ص: ۸۷ سطر: ۱۳)

أی الی قرب یوم القیمة کما لا ینحفی۔ ہو سکتا ہے کہ یہاں ”یوم القیامة“ سے مراد وہ لطیف ہوا ہو جو تمام مؤمنین کی روح قبض کر لے گی، جس کا ذکر پیچھے مستقل باب میں آیا ہے (فتح الملہم)۔

باب بیان الزمن الذی لا یقبل فیہ الإیمان

۳۹۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثٌ إِذَا خَرَجْنَا، لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا: طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَالذَّجَالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ.

(ص: ۸۸ سطر: ۷۵ تا ۷۷)

قوله: ”ثَلَاثٌ“

(ص: ۸۸ سطر: ۷۶)

اى امارات ثلاث۔ مراد یہ ہے کہ تینوں علامات (یعنی طلوع الشمس من المغرب و خروج الدجال و خروج دابة الارض) کے مجموعہ کے ظہور کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہوگا۔

آفتاب کا سجدہ اور طلوع الشمس من مغربہا

۳۹۷- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ

النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمًا: أَتَذَرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: إِنَّ هَذِهِ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعْ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا، ثُمَّ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعْ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا. ثُمَّ تَجْرِي لَا يَسْتَنْكِرُ النَّاسُ مِنْهَا شَيْئًا حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا ذَاكَ، تَحْتَ الْعَرْشِ. فَيُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، أَصْبِحِي طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِكَ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَذَرُونَ مَتَى ذَاكُمْ؟ ذَاكَ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا.

(ص: ۸۸ سطر: ۷۷ تا ۸۷)

قوله: ”قَالَ يَوْمًا: أَتَذَرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟“

(ص: ۸۸ سطر: ۸۸)

جدید و قدیم علم فلکیات کے نظریات اس حدیث کے ظاہری اور متبادر مفہوم کے خلاف ہیں، جس کی وجہ سے یہاں متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مگر ان سے پہلے چند الفاظ کی

(۱) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رسالہ ”سجود الشمس“ انہی اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے، اور چھپ چکا ہے، مگر اُس میں قدیم فلکیات کی رو سے پڑنے والے اعتراضات کا تو کافی شافی جواب ہے جدید علم فلکیات کی رو سے پڑنے والے اُس اعتراض کا جواب نہیں ہے جو ناچیز اس بحث کے آخر میں ذکر کرے گا۔ رفیع

طرف توجہ دلانا ضروری ہے:-

۱- حدیث شریف میں ”اَیْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ“ کے الفاظ ہیں نہ کہ ”اَیْنِ تَغْرُبُ“۔ البتہ اسی باب کی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ گفتگو مغرب کے بعد ہوئی تھی جس کے باعث عام طور سے قاری کا ذہن اس طرف چلا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا تھا کہ یہ آفتاب روزانہ غروب ہو کر کہاں جاتا ہے حالانکہ حدیث میں ”اَیْنَ تَذْهَبُ“ ہے نہ کہ ”اَیْنِ تَغْرُبُ“ اس لئے بندۂ ناچیز کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ بتلانا تھا کہ سورج کہاں جا رہا ہے، نہ کہ یہ بتلانا کہ روزانہ غروب ہونے کے بعد کہاں جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم شریف کے تمام طُرُق میں ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، ”تَغْرُبُ“ کا نہیں، اور بخاری شریف کے صرف ایک طریق میں ”تَغْرُبُ“ کا لفظ ہے،^(۱) اس کے علاوہ بخاری کے بھی کسی طریق میں ”تَغْرُبُ“ کا لفظ نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

صحیح بخاری میں حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کل پانچ طُرُق سے آئی ہے، ان میں سے دو طریق تو بہت مختصر ہیں، ایک کتاب التفسیر^(۲) میں اور دوسرا کتاب التوحید^(۳) میں، ان میں صرف اتنا مضمون ہے کہ ابو ذر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (سورۃ یسین کی آیت) ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا“ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ”مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ“ یعنی آفتاب کا مستقر (ٹھکانا) عرش کے نیچے ہے۔ ان دونوں طُرُق میں نہ آفتاب کے جانے یا غروب ہونے کا ذکر ہے نہ سجدے کا، نہ اُس کے مغرب سے طلوع ہونے کا۔

باقی تین طُرُق میں سے دو میں سورج کے سجدے اور مغرب سے طلوع ہونے کا بھی ذکر ہے، ان میں سے ایک حدیث ”کتاب بَدْءِ الْخَلْقِ“ میں، اور دوسری حدیث کتاب التوحید^(۵) میں آئی ہے، ان دونوں حدیثوں میں بھی ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، ”تَغْرُبُ“ کا نہیں۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“ رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

(۲) باب وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ... الخ (سورۃ یسین)

(۳) باب قول الله تعالى: ”تَغْرُجُ الْمَلَكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ“۔

(۴) باب صفة الشمس والقمر (بحسبان)۔

(۵) باب قوله: ”وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ“ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ۔

البتہ تیسرا طریق جو ”کتاب التفسیر“ میں آیا ہے، اُس کے الفاظ یہ ہیں:^(۱)

عن ابی ذرّ قال کُنْتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد عند غروب الشمس فقال: یا ابا ذرّ اَتَدْرِیَ اَینَ تَغْرُبُ الشمسُ؟ قلت: اللہ ورسولہ اعلم، قال: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“

خلاصہ یہ کہ بخاری کے بھی صرف اس ایک طریق میں لفظ ”تَغْرُبُ“ ہے، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مسلم نے ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ۳ طُرُق سے ذکر کی ہے اُن سب میں ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، اور بخاری کے بھی تین طُرُق میں سے دو میں ”تَذْهَبُ“ ہے، صرف ایک طریق میں ”تَغْرُبُ“ آیا ہے۔ یعنی صحیحین کے کل چھ طُرُق میں سے پانچ میں ”تَذْهَبُ“ ہے، اور صرف ایک میں ”تَغْرُبُ“۔

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ محفوظ لفظ ”تَذْهَبُ“ ہے اور ”تَغْرُبُ“ کا لفظ راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنی کے طور پر ذکر کیا ہے، بندے کو اس تحقیق کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قدیم و جدید علم فلکیات کی رو سے اس حدیث پر بادی النظر میں کئی اشکال ہوتے ہیں، ان میں سے کئی اشکالات کا جواب اسی تحقیق پر موقوف ہے، جیسا کہ آگے عرض کروں گا۔

۲- قولہ: ”تَجْرِي“ (ص: ۸۸ سطر: ۸)

۱- بہنا، ۲- دوڑنا، ۳- تیرنا۔ یہاں آخری دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔

علم فلکیات کے اعتراضات اور ان کے جوابات

سوال نمبر ۱:- اگر یہ مان لیا جائے کہ غروب کے بعد سورج اپنے مدار سے ہٹ کر تحت العرش جاتا ہے اور وہاں سجدہ کرتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ۲۴ گھنٹے بعد ایک طویل مدت تک پوری دنیا میں اندھیرا رہے، اور اس کے بعد پھر سورج طلوع ہو، اس لئے کہ عرش الہی ساتویں آسمان سے بھی اُوپر ہے، تو سورج ان تمام آسمانوں کو عبور کرتا ہوا عرش کے نیچے پہنچے گا، وہاں سجدے میں پڑا رہے گا، اجازت ملنے پر پھر انہی آسمانوں کو عبور کرتا ہوا واپس آئے گا،

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“ رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

حالانکہ ان آسمانوں کے درمیان بہت ہی طویل مسافت ہے، تو ساتوں آسمانوں کے آر پار سفر کرنے اور سجدہ میں تا اجازت پڑے رہنے میں نہ جانے کتنے سال کا بہت ہی طویل عرصہ لگے گا، لہذا سورج کو اس طویل عرصہ تک غائب رہنا چاہئے، حالانکہ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ سورج کا مستقر بھی تحت العرش ہے جس طرح کہ خود سورج اور دیگر اجرامِ فلکیہ تحت العرش ہیں، اور ان سب کا مدار بھی جس پر یہ گردش کرتے ہیں تحت العرش ہے، لہذا سورج کو سجدہ کرنے کے لئے کہیں دُور جانے کی ضرورت نہیں، اپنے مدار پر رہتے ہوئے ہی وہ سجدہ کر سکتا ہے۔

سوال نمبر ۲:- سورج ہر وقت دُنیا کے کسی نہ کسی حصہ میں غروب ہوتا رہتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورج ہر وقت سجدہ میں رہے؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر غروب سے خاص غروب یعنی مدینہ طیبہ کا غروب مراد ہو۔ لیکن بندۂ ناچیز کے نزدیک اس کا تحقیقی جواب وہ ہے جو آگے سوال نمبر ۵ کے تحت آئے گا۔

سوال نمبر ۳:- سجدہ کرنا تو ذوی العقول کی صفت ہے، جبکہ سورج عقل نہیں رکھتا؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مخلوق کا سجدہ اور عبادت اس کی شان اور ہیئت کے مطابق ہوتی ہے، لقولہ تعالیٰ: ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ“ (۱) البتہ ان کا طریقہ ہمیں یقینی طور پر معلوم نہیں۔ اور یہ طریقہ معلوم ہونے پر ہمارا کوئی عقیدہ یا عمل موقوف بھی نہیں۔

سوال نمبر ۴:- سجدہ کرنے کے لئے سورج کو کچھ دیر تک رُکنا پڑے گا اسی طرح اجازت طلب کرنے اور ملنے میں بھی کچھ وقت لگے گا، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سورج کی حرکت ایک سیکنڈ کے لئے بھی بند نہیں ہوتی؟

جواب:- سجدہ لرنے کے لئے رُکنا کوئی ضروری نہیں، ہم دُنیا کے اندر دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال چلنے کے ساتھ ساتھ وجود میں آتے رہتے ہیں، مثلاً فوج اپنی پریڈ کے ساتھ ساتھ سربراہِ مملکت کو سلامی پیش کرتی ہے۔ اور اجازت طلب کرنے کے لئے بھی کسی مستقل

وقت کی ضرورت نہیں اس کا مشاہدہ بھی ہم روزمرہ کرتے ہیں، مثلاً ہوائی جہاز چلتے چلتے ایئرپورٹ پر اُترنے یا آگے جانے کی اجازت کنٹرول ٹاور سے طلب کرتا ہے۔

سوال نمبر ۵:- مذکورہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کی یومیہ حرکت سے لیل و نہار وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ قدیم علم ہیئت (علم فلکیات) میں بطلموس کا نظریہ بھی یہی تھا، حالانکہ جدید علم ہیئت (علم فلکیات) کی تحقیق کے مطابق یہ لیل و نہار کا وجود زمین کی محوری گردش کا نتیجہ ہے جو مشرق کی طرف گھومنے سے ہر ۲۴ گھنٹے میں پوری ہوتی ہے۔ نہ کہ آفتاب کی یومیہ گردش کا۔

جواب:- بندے کو اس سوال کا جواب تلاشِ بسیار کے باوجود کہیں منقول نہیں ملا، تاہم بندے کے نزدیک اس کا جواب جدید علم فلکیات کی رُو سے یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کی یومیہ حرکت کو یعنی غروب کے بعد کی حرکت کو بیان نہیں فرما رہے، کیونکہ اس حدیث میں محفوظ لفظ ”أَيْنَ تَغْرُبُ“ نہیں بلکہ ”أَيْنَ تَذْهَبُ“ ہے۔ جیسا کہ اس بحث کے بالکل شروع میں تفصیل سے عرض کیا گیا۔ بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ آفتاب اپنے مستقر کی طرف چلا جا رہا ہے، اور وہاں پہنچ کر سجدہ کرتا ہے، اور آفتاب کا گردش میں ہونا جدید علم فلکیات کی رُو سے بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ عنقریب عرض کروں گا۔ باقی یہ بات کہ اس کا اپنے مستقر تک پہنچنے اور وہاں سے دوبارہ چل کر اپنے اُسی مستقر تک واپس آنے میں کتنا عرصہ لگتا ہے؟ تو اس کا بیان حدیث مذکور میں نہیں، یعنی اس حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آفتاب روزانہ زمین کے گرد اپنا ایک چکر پورا کرتا ہے، اور اسی چکر کے دوران وہ سجدہ کرتا ہے، بلکہ حدیث میں بندے کے نزدیک آفتاب کی ایک اور گردش کا ذکر ہے جس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ہو سکتا ہے کہ مستقر سے وہ جگہ مراد ہو جہاں سے سورج نے کبھی حرکت کا آغاز کیا تھا، اس بات کی تائید جدید علم ہیئت کی اس تحقیق سے بھی ہوتی ہے کہ سورج اپنے محور پر حرکت کرتے ہوئے اپنے پورے نظام شمسی کے ساتھ۔ جس میں زمین بھی داخل ہے۔ ”نسرواقع“ ستارہ (جو سورج سے کئی ہزار سال کے فاصلہ پر واقع ہے) کی طرف گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے (اور بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ ساڑھے گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے) دوڑا جا رہا ہے۔^(۱)

تو ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ”تَذْهَبُ“ کے لفظ سے سورج کی یہی گردش مراد ہو جس کے نتیجے میں سورج بار بار اپنے مستقر پر (جس کا سورج سے مروجہ فاصلہ ہمیں معلوم نہیں) ہزاروں برس کے بعد پہنچتا ہو اور وہاں پہنچ کر وہاں رُکے بغیر ہر مرتبہ سجدہ کر کے اجازت طلب کرتا ہو، اور اسی طرح اس کی یہ گردش اپنے نظام شمسی کے ساتھ جس میں زمین بھی داخل ہے جاری رہتی ہو، اور قرب قیامت میں جب اُسے اپنے مستقر پر پہنچ کر رجعتِ قہقری کا یعنی پیچھے لوٹنے کا حکم ہوگا اور وہ پیچھے لوٹے گا تو اُس کی اس انتہائی درجے کی انقلابی حرکت کی وجہ سے زمین جو اس کے ساتھ ساتھ کشش کی وجہ سے چلی آرہی تھی، ممکن ہے اُس کی محوری حرکت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ حرکت مشرق کے بجائے مغرب کی طرف پلٹ جائے، جس کے نتیجے میں لامحالہ زمین میں طلوع الشمس من مغربہا کا عجیب واقعہ رونما ہو جائے گا۔ مذکورہ جواب کے خلاف حدیثِ باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، سوائے لفظ ”تَغْرُبُ“ کے، مگر اُس کا حال آپ پیچھے جان چکے ہیں کہ صرف ایک طریق کے علاوہ باقی سب طُرُق میں لفظ ”تَذْهَبُ“ آیا ہے نہ کہ ”تَغْرُبُ“ واللہ اعلم۔

سوال:- قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ہے: ”وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ“^(۱) یعنی اللہ رب العزت نے پہاڑوں کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ زمین حرکت نہ کرے جب کہ جدید تحقیق یہ ہے کہ زمین مسلسل حرکت میں ہے۔

جواب:- اس آیت میں جس حرکت کی نفی کی جارہی ہے اس سے مراد ڈولنے اور ہچکولے دینے والی حرکت ہے، اس آیت کا محوری حرکت کے انکار سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ زمین ایسی محوری حرکت کر رہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہچکولے نہیں آتے جیسے جیٹ طیارہ جب ایسی فضاء میں جہاں بادل نہ ہوں، جب ایک ہی رفتار سے ایک ہی زاویہ پر چلتا ہے، تو اس کے اندر اس قدر سکون کی کیفیت ہوتی ہے کہ بسا اوقات اندر بیٹھنے والے کو بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ طیارہ حرکت کر رہا ہے۔^(۲)

(۱) النحل آیت: ۱۵۔

(۲) ان اشکالات و جوابات سے متعلق مزید تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کی تالیفات عثمانی ص: ۴۳۱ - ۴۵۷ میں رسالہ: سجود الشمس۔ مگر ان میں صرف قدیم علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا جواب ہے، جدید علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا کوئی جواب نہیں ہے۔ رفیع

باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

٤٠١- ”حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الى قوله) ... عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ؛ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَتْهُ؛ أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ ... (الى قوله) ... قَالَ وَرَقَّةُ بْنُ نَوْفَلٍ: يَا ابْنَ أَخِي! مَاذَا تَرَى فَأَخْبِرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَاهُ. فَقَالَ لَهُ وَرَقَّةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، يَا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْمُخِرْجِي هُمْ. قَالَ وَرَقَّةُ: نَعَمْ. لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جُنْتُ بِهِ إِلَّا عُودِي، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمُكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا.“ (ص: ٨٨ سطر: ٢٥١٩)

قوله: ”يَا لَيْتَنِي فِيهَا“ (ص: ٨٨ سطر: ٢٣)

أى فى أيام نبوتك، قاله القاضى عياض فى شرحه لصحيح مسلم المسمى بـ”إكمال المعلم بفوائد مسلم“.^(١)

وقوله: ”جَذَعًا“ (ص: ٨٨ سطر: ٢٣)

بفتح الجيم والذال المعجمة، (فتح الملهم) أى شابًا.^(٢)

٤٠٤- ”حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الى قوله) ... أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُحَدِّثُ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فِتْرَةِ الْوَحْيِ، قَالَ فِي حَدِيثِهِ، فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا الْمَلِكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَجِئْتُ مِنْهُ فَرَقًا، فَارْجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي. فَانْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ

(١) ج: ١ ص: ٢٨٩-

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ١ ص: ٢٨٨-

فَكَبَّرَ وَثِيَابَكَ فَطَهَّرَ وَالرُّجْزَ فَاهْبَجْ، وَهِيَ الْأَوْتَانُ قَالَ: ثُمَّ تَتَابَعَ الْوَحْيُ.

(ص: ۹۰: سطر: ۷۳)

(ص: ۹۰: سطر: ۶)

قوله: ”فَجُثِّثُ“

اس روایت میں جیم کے بعد ہمزہ مکسورہ اور اس کے بعد ثنائے مثلثہ ہے، مگر اگلی سے اگلی روایت میں جیم کے بعد ہمزہ کے بجائے بھی ثاء ہے، اور اس کے بعد بھی ثاء ہے، یعنی جیم کے بعد دو ثاء ہیں، لیکن یہ لفظ خواہ ہمزہ اور ثاء کے ساتھ ہو یا ہمزہ کے بجائے دو ثاء کے ساتھ دونوں صورتوں میں اس کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی ”فَزِعْتُ وَرُعِبْتُ“ (میں گھبرا گیا، مرعوب ہو گیا) (نووی)۔^(۱)

(ص: ۹۰: سطر: ۷)

قوله: ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ“

غائر میں نازل ہونے والی سب سے پہلی وحی (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) میں ابلاغ کا حکم نہیں تھا، سورہ مدثر کی ان آیات میں تبلیغ کا حکم بھی آگیا۔ وحی کا آغاز قراءت کے حکم اور علم و تعلیم کے بیان سے ہوا، پھر تقریباً تین سال بعد دعوت کے کام کا آغاز ہوا۔

۴۰۷- ”وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (السی قولہ) ... يَحْيَى يَقُولُ:

سَأَلْتُ أَبَا سَلَمَةَ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ قَالَ جَابِرٌ: أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..... الحديث.

(ص: ۹۰: سطر: ۱۱۵)

(ص: ۹۰: سطر: ۱۲)

قوله: ”أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“

یہ کسی راوی کا وہم ہے، اور باطل ہے، اس باب کی پچھلی روایات سے ثابت ہے کہ سب سے پہلے اقرأ کا نزول ہوا، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہی پچھلی روایات میں صراحت ہے کہ سورہ المدثر کا نزول فترۃ الوحی کے بعد ہوا ہے اور ان میں یہ الفاظ بھی اس معنی میں صریح ہیں: فاذا الملك الذي جاءني بحراء۔^(۲)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۱ ص: ۹۰۔

(۲) شرح نووي ج: ۱ ص: ۹۰ وفتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۳۸۔

باب الإسراء برسولِ اللہ ﷺ الخ (ص: ۹۱)

۴۰۹ - ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَتَيْتُ بِالْبَرِاقِ، وَهُوَ دَابَّةٌ أَيْضٌ طَوِيلٌ فَوْقَ الْحِمَارِ وَدُونَ الْبُغْلِ، يَضَعُ حَافِرُهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرَفِهِ) قَالَ: فَرَكَبْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ. قَالَ: فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلَقَةِ الَّتِي يَرِبُطُ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ ... (الى قوله) ... ثُمَّ عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ فَاسْتَفْتَحَ جِبْرِيلُ. فَقِيلَ مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قِيلَ: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ. فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِأَدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الى قوله) فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِيُوسُفَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسَيْنِ، ... (الى قوله) ... ثُمَّ ذَهَبَ بِي إِلَى السُّدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَإِذَا وَرَقُهَا كَأَذَانِ الْفِيلَةِ، وَإِذَا ثَمَرُهَا كَالْقُلَالِ. قَالَ: فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا غَشِيَ ... الحديث.“

قوله: ”يَضَعُ حَافِرُهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرَفِهِ“ (ص: ۹۱ سطر: ۱)

یعنی براق اپنی نظر کی رفتار سے اڑ رہا تھا، سائنسی تحقیقات سے تیز رفتاری کی ابھی تک کوئی حد مقرر نہیں ہو سکی، لیکن اتنی بات ثابت ہو سکی ہے کہ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی سیکنڈ ہے، اور یہ بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ براق کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی، اس لئے کہ اگر روشنی کی رفتار سے سفر کیا جائے تو صرف آسمان دنیا تک پہنچنے میں ہزاروں نوری سال درکار ہوتے، کیونکہ اس آسمان کے نیچے لاتعداد کہکشاں ہیں، اور ہر کہکشاں کے اندر لاتعداد نظام شمسی ہیں، اور ہر نظام شمسی دوسرے سے ہزاروں نوری سال کے فاصلہ پر واقع ہے، تو آسمان تک پہنچنے میں ان سب کو عبور کرنے کے لئے بہت ہی طویل عرصہ درکار ہے، اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات میں آنے جانے کا سارا سفر مکمل کر کے واپس تشریف لائے، تو معلوم ہوا کہ آپ کی رفتار روشنی کی رفتار سے اتنی زیادہ تھی کہ اُس کا حساب کرنا اب تک سائنس کے لئے ممکن نہیں ہوا۔ حدیث باب میں براق کی رفتار اُس کی نظر کی رفتار کے برابر بتائی گئی ہے، مگر اُس کی نظر کی رفتار کیا تھی؟ وہ اس حدیث میں بیان نہیں کی گئی، لیکن ماننا پڑے گا کہ اُس کی نظر کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی جس کا

حساب لگانا بھی ہمارے لئے اب تک ممکن نہیں۔

(ص: ۹۱: سطر: ۲)

قوله: "فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ"

سوال ہوتا ہے کہ براق تو آیا ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری کے لئے تھا اور اُسے آپ کے لئے مسخر کر دیا گیا تھا، پھر اسے باندھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟
جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل اُمت کو اسباب اختیار کرنے کی تعلیم دینے کے لئے کیا۔

قوله: "وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟" (ص: ۹۱: سطر: ۳) واو عطف کا ہے اور حرفِ استفہام مقدر

ہے، یعنی کیا اُن (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف پیغام (یہاں آنے کا) بھیجا گیا ہے؟ (فتح الملہم)۔

(ص: ۹۱: سطر: ۳)

قوله: "فَإِذَا أَنَا بِأَدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ تو زمین میں ہیں، پھر یہ آسمانوں میں کیسے چلے گئے؟ جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو ان کی ارواح ہی کو وہاں اجساد کی شکل دے دی گئی تھی، یا ان کے اجساد کو بھی زمین سے وہاں پہنچا دیا گیا تھا، تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کر سکیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزید اعزاز و اکرام ہو۔ اس دوسرے احتمال کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظ نے فتح الباری میں نقل کی ہے کہ: "وَبُعِثَ لَهُ آدَمُ فَمِنْ ذُوْنَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ" فافہم، کذا فی الفتح (فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۲۹ و ص: ۳۷۳)۔

(ص: ۹۱: سطر: ۶)

قوله: "وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسْنِ"

شطر کے متعدد معانی ہیں، یہاں "نصف" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

بیہقی کی روایت میں حضرت ابوسعیدؓ سے اور طبرانی کی روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ

سے مرفوعاً یہ منقول ہے کہ: "فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ، قَدْ فَضَّلَ النَّاسَ بِالْحُسْنِ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ" اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوسف علیہ السلام سب انسانوں سے زیادہ حسین تھے، لیکن ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "مَا بُعِثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا حَسَنَ الْوَجْهِ حَسَنَ الصَّوْتِ، وَكَانَ نَبِيكُمُ أَحْسَنَهُمْ وَجْهًا وَأَحْسَنَهُمْ صَوْتًا" لہذا ترمذی کی اس روایت کی بناء پر بیہقی اور طبرانی کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اُس میں "الناس" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی انسان ہیں، وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُ مَنْ قَالَ: "إِنَّ الْمَتَكَلِّمَ لَا يَدْخُلُ فِي عُمُومِ خُطَابِهِ"۔

اور حدیث باب کا جواب علامہ ابن المنیر نے یہ دیا ہے کہ ”شطر الحسن“ سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حسن دیا گیا تھا حضرت یوسف علیہ السلام کو اُس کا نصف دیا گیا (کذا فی فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۵۰) فتح الملہم میں اس مقام پر کچھ مزید اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب تور اللہ مرقدہ نے شامل ترمذی کے درس میں ایک قول یہ بیان فرمایا تھا کہ ”حسن“ تو یوسف علیہ السلام کا زیادہ تھا اور ”جمال“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تھا۔^(۱)

”حسن“ اور ”جمال“ میں فرق یہ ہے کہ اگر حسن باکمال ہو تو نظر پڑتے ہی آدمی فریفتہ اور مبہوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں عورتوں پر یہ کیفیت طاری ہوئی، اور جمال سے ابتداء آدمی مرعوب ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ جب صاحبِ جمال سے قُرب اور رابط و ضبط بڑھتا ہے تو رُعب کی جگہ محبت لے لیتی ہے۔^(۲) جیسا کہ شاملِ نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی صفت بیان کی گئی ہے کہ: ”مَنْ أَرَاهُ بِدِيهَةٍ هَابَةٍ وَإِذَا خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحَبَّهُ“۔^(۳)

قوله: ”ثُمَّ ذَهَبَ بِي إِلَى السُّدْرَةِ الْمُنْتَهَى“ (ص: ۹۱ سطر: ۱۰)
سدرۃ المنتہیٰ ایک بیری کا درخت ہے، اس کی حیثیت ایک درمیانی چوکی کی سی ہے کہ اس سے نیچے والے فرشتے زمین کے احوال و واقعات وہاں تک پہنچاتے ہیں، وہاں سے دوسرے فرشتے اوپر لے جاتے ہیں، اسی طرح اوپر کے فرشتے اس مقام پر احکام لا کر پہنچا دیتے ہیں، نیچے کے فرشتے ان احکامات کو یہاں سے وصول کر کے زمین پر نافذ کرتے ہیں، تو یہ دونوں طرح کے فرشتوں کا منتہیٰ ہے، اسی لئے اس کو ”سدرۃ المنتہیٰ“ کہتے ہیں، روایات کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑ چھٹے آسمان پر اور شاخیں ساتویں آسمان میں ہیں۔^(۴)

قوله: ”فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا غَشَى“ (ص: ۹۱ سطر: ۱۱)
سدرۃ المنتہیٰ کو ڈھانپنے والی کیا چیز تھی؟ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے تھے جو چھوٹے چھوٹے پتنگوں (پروانوں) کی شکل میں اس کے اوپر جمع ہو گئے تھے، اور ان

(۱) فیض القدیر ج: ۵ ص: ۷۰۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۵۱۔

(۳) شاملِ ترمذی مع اردو شرح خصائلِ نبوی ص: ۱۳، باب ما جاء فی خلقِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۵۵، واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۰۹۔

سب کا آنا اس لئے تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کر سکیں اور ان کو چھوٹے چھوٹے پتنگوں کی شکل میں اس لئے تبدیل کر دیا گیا کہ وہ سب اس جگہ پر سما سکیں^(۱)۔ کیونکہ ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اپنی اصل شکل میں آتے تو اس پر سما نہیں سکتے تھے۔

۴۱۰۔ ”حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمٍ الْعَبْدِيُّ... (الْبَيْهَقِيُّ) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُتِيتُ فَأَنْطَلَقُوا بِي إِلَى رَمْزَمٍ، فَشُرِّحَ عَنْ صَدْرِي، ثُمَّ غُسِلَ بِمَاءٍ رَمْزَمٌ ثُمَّ أُنْزِلْتُ.“ (ص: ۹۲: سطر ۱) قولہ: ”ثُمَّ أُنْزِلْتُ“ (ص: ۹۲: سطر ۱) یہاں ”اُنْزِلْتُ“ سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف احتمالات ہیں۔

۱۔ اُنْزِلْتُ بمعنی تُرِکْتُ ہے۔ یعنی غسلِ قلب کے بعد مجھ کو چھوڑ دیا گیا، کیونکہ لفظ ”اُنْزِلْتُ“ بمعنی ”تُرِکْتُ“ بھی لغت میں استعمال ہوتا ہے۔ (مقدمة اكمال المعلم ص: ۲۱، وكذا في فتح الملهم عن القاضي عياض)۔

۲۔ اُنْزِلْتُ اپنے مشہور معنی میں ہے یعنی مجھے اُتار دیا گیا، یعنی جہاں سے مجھے اُٹھایا گیا تھا قلب دھونے کے بعد وہیں اُتار دیا گیا، (فتح الملهم عن القاضي عياض)^(۲)۔

۳۔ ناچیز کا ایک خیال یہ ہے کہ اگر یہ لفظ ”اُنْزِلْتُ“ (تاء کے ضمہ کے ساتھ) ہی ہے تو شاید یہ لیلۃ الاسراء کے پورے قصے کا اختصار ہے کہ معراج کے سفر کا آغاز اس طرح ہوا کہ میرے قلب کو دھویا گیا، پھر مسجد اقصیٰ اور وہاں سے آسمانوں کا سفر ہوا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، مگر راوی نے انہیں حذف کر دیا اور حدیث کے آخر کا صرف یہ جملہ نقل کر دیا کہ بالآخر مجھے (آسمانوں سے) اُتار دیا گیا، واللہ اعلم۔

۴۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ ”اُنْزِلْتُ“ ہے۔ اور یہاں روایتِ مسلم ناقص ہے، اصل روایت میں۔ جیسے فتح الملهم^(۳) میں حافظ ابوبکر البرقانی کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ پورا جملہ یوں ہے: ”ثُمَّ أُنْزِلْتُ عَلَى طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ حِكْمَةً وَإِيمَانًا“ اور اس کی تائید دوسری روایت ”ثُمَّ جَاءَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْتَلِيٍّ حِكْمَةً وَإِيمَانًا“ سے ہوتی

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۲، بحوالہ الدر المنثور۔ رفیع

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۶۲۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۶۳۔

ہے۔ (۱) یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آگے دو روایتوں کے بعد آرہی ہے۔

۴۱۱- ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ ... (الیٰ قولہ) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَاهُ جَبْرِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغُلَّامَانِ، فَأَخَذَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عِلْقَةً، فَقَالَ: هَذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ. ثُمَّ عَسَلَهُ فِي طُسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ لَأَمَهُ، ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ. وَجَاءَ الْغُلَّامَانِ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ يَعْنِي ظِيْرَهُ، فَقَالُوا: إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ. فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُنْتَقِعُ اللَّوْنِ. قَالَ أَنَسٌ: وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمَخِيطِ فِي صَدْرِهِ.“ (ص: ۹۲ سطر: ۴۲۲)

قولہ: ”فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ“

فتح الملهم میں ہے کہ شق صدر کا واقعہ معتبر روایات کے مطابق تین مرتبہ پیش آیا:-

۱- پہلی مرتبہ زمانہ طفولیت میں حلیمہ سعدیہ کے یہاں زمانہ قیام میں، جیسا کہ صحیح مسلم کی عنقریب آنے والی روایت میں صراحت کے ساتھ آ رہا ہے۔

۲- دوسری مرتبہ شق صدر کا واقعہ غارِ حراء میں اوّلین وحی کے وقت پیش آیا۔

۳- تیسری بار معراج کے وقت پیش آیا جیسا کہ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی وغیرہ

میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور اس بارے میں روایات متواتر اور مشہور ہیں۔

قولہ: ”ثُمَّ لَأَمَهُ“ لام اور ہمزہ کے ساتھ ہے، ای اصلح موضع شَقِّهِ، یعنی شکاف کو جوڑ دیا، پھر آگے جو جملہ ہے: ”ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ“ (ص: ۹۲ سطر: ۴۲۲) یعنی پھر قلب کو اُس کی جگہ رکھ دیا، اس میں لفظ ”ثُمَّ“ اپنے اصل معنی میں نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ شکاف کو جوڑنا تو قلب کو اُس کی جگہ پر رکھنے کے بعد ہوا ہے، (کذا فی فتح الملهم) لہذا لامحالہ ثَمَّ کو بمعنی واوِ عاطفہ لینا پڑے گا۔ رفع۔

۴۱۲- ”حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الیٰ قولہ) ... شَرِيكَ بْنُ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُنَا عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِي

(۱) صحیح البخاری، باب ما جاء فی زمزم، رقم الحدیث: ۱۵۵۵ و صحیح مسلم، باب الاسراء

برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص: ۹۲.

بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكُعْبَةِ؛ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَسَاقِ الْحَدِيثِ بِقِصَّتِهِ ...
الحديث.

(ص: ۹۲: سطر: ۵۰۴)

قوله: "قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ"

(ص: ۹۲: سطر: ۵)

یہاں پر راوی شریک بن عبداللہ کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ اسراء کا واقعہ وحی نبوت کے آغاز کے بعد پیش آیا۔^(۱)

قوله: "وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"

(ص: ۹۲: سطر: ۵)

اس سلسلہ میں روایات متعدد اور ظاہراً متعارض ہیں، ان سب کے درمیان تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُمّ ہانیؓ کے گھر میں - جسے اگلی روایت میں "بیتِی" فرمایا گیا ہے - آرام فرما رہے تھے، وہاں پر چھت کھولی گئی اور آپ کو اٹھا کر حطیم کعبہ میں لا کر لٹا دیا گیا اور آپ سو گئے، پھر دوبارہ ملائکہ آئے اور چاہِ زمزم پر لے گئے اور وہاں شق صدر کا واقعہ پیش آیا۔

۴۱۳ - "حَدَّثَنِي حَزْمَةُ بْنُ يَحْيَى التَّجِيبِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ ابْنِ

شِهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فُرِجَ سَقْفُ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ... (الى قوله) ... فَلَمَّا عَلَوْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَإِذَا رَجُلٌ عَنْ يَمِينِهِ أَسْوَدَةٌ، وَعَنْ يَسَارِهِ أَسْوَدَةٌ ... (الى قوله) ... وَلَمْ يُثَبِّتْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ. غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا. وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ ... (الى قوله) ... قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبَّةَ^(۲) الْأَنْصَارِيَّ كَانَا يَقُولَانِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثُمَّ عَرَجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوَى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ.

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(۱) شرح النووي ج: ۱: ۹۲ -

(۲) قوله "أَبَا حَبَّةَ" بفتح المهملة وبالموحدة المشددة، عَلَى المشهور. (فتح الملهم).

فَفَرَضَ اللَّهُ عَلَىٰ أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ: فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّىٰ أَمُرَ بِمُوسَىٰ فَقَالَ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَاذَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلَىٰ أُمَّتِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ لِي مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَرَا جِعُ رَبُّكَ، فَإِنْ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. قَالَ: فَرَا جِعْتُ رَبِّي فَوَضَعَ شَطْرَهَا. قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلَىٰ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرْتُهُ. قَالَ: رَا جِعُ رَبُّكَ، فَإِنْ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. قَالَ: فَرَا جِعْتُ رَبِّي. فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ. لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ... الحديث.

(ص: ۹۳ سطر ۸۵۵ و ص: ۹۴ سطر ۹۵۱)

قولہ: ”اَسْوَدَة“

(ص: ۹۲ سطر ۸)

جمعُ سَوَاد، بمعنی لشکر، جماعت۔

”سواد“ اصل میں سیاہی کو کہتے ہیں، اور جہاں بہت بڑی جماعت یا لشکر ہو اُسے دور سے دیکھا جائے تو وہاں سائے کی کثرت کی وجہ سے سیاہی روشنی کے مقابلے میں زیادہ محسوس ہوتی ہے، اس لئے ایسی بڑی جماعت کو بھی ”سواد“ کہتے ہیں۔

قولہ: ”وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ“

(ص: ۹۳ سطر ۴)

اس باب کی سب سے پہلی روایت میں گزرا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سماءِ سابعہ میں تھے، اور اس روایت میں چھٹے آسمان کا ذکر ہے، پہلی روایت رائج ہے، کیونکہ اُس کے راوی نے جزم سے بیان کیا ہے اور کسی شک کا اظہار نہیں کیا، جبکہ اس روایت میں راوی نے خود صراحت کی ہے کہ اُسے ان انبیائے کرام کے منازل کی ترتیب یاد نہیں رہی، حیث قال: ”وَلَمْ يَثْبِتْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ“۔

قولہ: ”أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ“

(ص: ۹۳ سطر ۶)

لکھتے وقت کلک کے قلم سے جو آواز نکلتی ہے اُسے صریف الأقلام کہتے ہیں، اس مقام پر ملائکہ امورِ الہیہ اور احکامِ خداوندی کو لوحِ محفوظ سے نقل کر رہے تھے۔

قولہ: ”لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ“

(ص: ۹۳ سطر ۹)

سوال:- یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ بظاہر قول تو بدل گیا، اس لئے کہ اولاً پچاس نمازیں مقرر فرمائیں اور پھر تخفیف کرتے کرتے صرف پانچ نمازوں کا حکم باقی رکھا گیا؟

جواب:- دراصل لوح محفوظ میں اسی طرح لکھا تھا کہ ابتداء پچاس نمازوں کا حکم دیا جائے گا پھر رفتہ رفتہ کم کرتے کرتے آخر میں صرف پانچ نمازیں باقی رکھی جائیں گی۔^(۱)

۴۱۵- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (لَعَلَّهُ قَالَ) عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ (رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ)^(۲) قَالَ: قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَيْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَيْتِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالْيَقْظَانِ، إِذْ سَمِعْتُ قَائِلًا يَقُولُ: أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ. فَاتَيْتُ فَاَنْطَلَقْتُ بِي ... (الى قوله) ... فَاتَيْتُ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكَى. فَنُودِيَ مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ: رَبِّ هَذَا غُلَامٌ بَعَثْتُهُ بَعْدِي، يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِهِ الْجَنَّةَ أَكْثَرَ مِمَّا يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي. قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقْنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ. فَاتَيْتُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ. وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ: وَحَدَّثَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ رَأَى أَرْبَعَةَ أَنْهَارٍ، يَخْرُجُ مِنْ أَصْلِهَا، نَهْرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهْرَانِ بَاطِنَانِ. فَقُلْتُ: يَا جَبْرِيلُ! مَا هَذِهِ الْأَنْهَارُ؟ قَالَ: أَمَّا النَّهْرَانِ الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنَّيْلُ وَالْفَرَاتُ. ثُمَّ رَفَعَ لِيَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورُ، فَقُلْتُ: يَا جَبْرِيلُ! مَا هَذَا؟ قَالَ: هَذَا الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، يَدْخُلُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، إِذَا خَرَجُوا مِنْهُ لَمْ يَعُودُوا فِيهِ آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ.... الحديث.“

قوله: ”أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ“

آپ دو آدمیوں کے درمیان لیٹے ہوئے تھے، فتح الملہم میں صراحت ہے کہ وہ دو حضرات حمزہؓ اور جعفرؓ تھے۔^(۳)

قوله: ”فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكَى“

یہ رونا حسد کی وجہ سے نہیں بلکہ رشک کی وجہ سے تھا۔

(۱) عمدة القاری، کتاب الصلوٰۃ، باب کیف فرضت الصلوٰۃ فی الاسراء.

(۲) ای من قوم أنس بن مالک، كما هو ثابت فی فتح الملہم۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۳۷۹۔

قولہ: ”مَا هَذِهِ الْأَنْهَارُ؟“ (ص: ۹۴: ۱: سطر)

عربی میں نہر کا لفظ عام ہے، دریا کو بھی کہتے ہیں اور اس سے نکلنے والی نہروں پر بھی لفظ ”نہر“ کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں دریا مراد ہیں۔

قولہ: ”فَالْنَّيْلُ وَالْفُرَاتُ“ (ص: ۹۴: ۲: سطر)

سوال:- دریائے نیل اور دریائے فرات تو زمین پر ہیں، وہاں آسمانوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے دکھائے گئے؟

جواب:- اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- وہاں بھی نیل و فرات کے نام سے دو دریا ہوں گے۔

۲- دنیا کے نیل و فرات کا پانی انہی دریاؤں سے آتا ہو، یعنی وہاں کے نیل و فرات کا پانی برف بن کر دنیا کے ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر ڈال دیا جاتا ہو جن کی برف پگھل کر دریائے نیل و فرات میں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں شرح نووی میں جو بات اجمالاً فرمائی گئی ہے بندے کے نزدیک اس کی تفصیل یہی معلوم ہوتی ہے۔

قولہ: ”آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ“ (ص: ۹۴: ۲: سطر) لفظ ”آخِرُ“ کی روایت رفع کے ساتھ بھی

ہے نصب کے ساتھ بھی، رفع کی صورت میں یہ مبتدأ محذوف کی جر ہوگی، ای: ”ذَالِكَ آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ دُخُولِ الْبَيْتِ“ اور نصب کی صورت میں یہ مفعول فیہ ہوگا، ای فی آخِرِ زَمَانٍ یَاتِیْ عَلَیْهِمْ (فتح الملہم)۔

۴۱۶- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الی قولہ) ... أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ،

عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَذَكَرَ نَحْوَهُ. وَزَادَ فِيهِ: فَاتَّيْتُ بِطُسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِئٍ حِكْمَةً وَإِيمَانًا، فَشَقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلَى مَرَاقِ الْبُطْنِ، فَغُسِلَ بِمَاءٍ زَمَزَمَ، ثُمَّ مَلِئَ حِكْمَةً وَإِيمَانًا.“

(ص: ۹۴: سطر ۴: ۲)

قولہ: ”فَشَقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلَى مَرَاقِ الْبُطْنِ“ (ص: ۹۴: سطر ۴: ۲)

نحر ہنسی کی دو ہڈیوں کے درمیان گڑھا، اور مراق میم کے فتح اور راء کی تخفیف اور قاف کی تشدید کے ساتھ پیٹ کا وہ حصہ جس کی کھال نرم ہوتی ہے، قال الجوہری: لا واحد

لہا، وقال صاحب المطالع: واحدها مَرَقٌ (فتح الملهم)۔^(۱)

۴۱۷- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أُسْرِيَ بِهِ فَقَالَ: مُوسَى آدَمُ طَوَالٌ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ .

وَقَالَ: عِيسَى جَعْدٌ مَرْبُوعٌ . وَذَكَرَ مَالِكًا خَازِنَ جَهَنَّمَ وَذَكَرَ الدَّجَالَ .“ (ص: ۹۳: سطر: ۶۵۴)

قوله: ”آدَمُ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵) اَسْمَرُ گندم گوں، یعنی گندمی رنگ والا اور طُوَال بمعنی طویل ہے۔^(۲)

قوله: ”شَنْوَةَ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵)

یہ یمن کے مشہور قبیلے ”الْأَزْد“ کی ایک شاخ کا نام ہے، یہ لوگ طویل القامتہ ہونے میں مشہور تھے (فتح الملهم)۔^(۳)

قوله: ”عِيسَى جَعْدٌ مَرْبُوعٌ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵)

جعد، گھنگھریالے بال والا، اس کا مصدر جُعُودَةٌ ہے، اور گٹھے ہوئے مضبوط جسم والے کو بھی جعد کہتے ہیں۔ مربوع بمعنی معتدل القامتہ، ربعة بھی اسی معنی میں آتا ہے۔^(۴)

۴۱۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ... (الى قوله) ... عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي

الْعَالِيَةِ قَالَ: نَا ابْنُ عَمٍّ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ابْنُ عَبَّاسٍ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. رَجُلٌ آدَمُ طَوَالٌ جَعْدٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ . وَرَأَيْتُ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مَرْبُوعَ الْحَلْقِ. إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ. سَبَطَ الرَّأْسِ . وَأَرَى مَالِكًا خَازِنَ النَّارِ،

(۱) ج: ۲: ص: ۳۸۲، ۳۸۳ والنهاية لابن الأثير ج: ۴: ص: ۳۲۱۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۸۳۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۸۳۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۱: ص: ۳۶۰۔

(۵) مجمع بحار الأنوار ج: ۲: ص: ۲۸۴۔

وَالدَّجَالُ. فِي آيَاتٍ أَرَاهُنَّ اللَّهُ إِيَّاهُ. ”فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ. قَالَ: كَانَ قَتَادَةُ يُفَسِّرُهَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لَقِيَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.“

(ص: ۹۴ سطر: ۸۵۶)

قوله: ”مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى مُوسَى... الخ“ (ص: ۹۴ سطر: ۷)

مسئلہ حیاتِ انبیاء علیہم السلام

لیلۃ الاسراء کے واقعات جو یہاں صحیح مسلم میں بھی آئے ہیں، شاید عدل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام حیات ہیں، یہ حیات اگرچہ برزخی ہے لیکن بعض وجوہ سے دنیوی حیات کے مشابہ ہے، اور جسم غصری جو زمین میں ہے اُس سے بھی اس حیات کا فی الجملہ تعلق ہے، جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی عقیدہ ہے، اس کے چند دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ مسند ابو یعلیٰ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے حدیث مرفوعہ سند صحیح کے ساتھ ہے کہ: ”الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون“^(۱)

اس حدیث کو علامہ یثمی نے مجمع الزوائد میں نقل کر کے فرمایا ہے کہ: ”رواه أبو يعلى والبخاري، ورجال أبي يعلى ثقات“^(۲) نیز علامہ بیہقی نے بھی اپنے ایک رسالے میں جو خاص حیاتِ انبیاء ہی کے اثبات کے لئے لکھا ہے، اسے نقل کر کے ”صحیح“ قرار دیا ہے،^(۳) اور علامہ مناوی نے بھی اسے ”فیض القدير“ میں صحیح کہا ہے۔^(۴)

۲۔ صحیح مسلم کی روایت کتاب الفضائل میں ہے: ”عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أَتَيْتُ - وفي رواية هَذَاب: مَرَرْتُ - عَلَى مُوسَى لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عِنْدَ الْكُتَيْبِ الْأَحْمَرِ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي قَبْرِهِ“^(۵)

۳۔ صحیح مسلم ہی کی روایت جو اس وقت ہمارے زیرِ درس ہے، حضرت ابن عباس رضی

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۸۸، کتاب الایمان و مسند ابی یعلی ج: ۶ ص: ۱۴۷ رقم الحدیث: ۳۴۲۵۔

(۲) مجمع الزوائد ج: ۸ ص: ۲۷۶ رقم الحدیث: ۱۳۸۱۴۔

(۳) جزء حیاة الأنبياء للبيهقي ص: ۸۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج: ۵ ص: ۳۳۲ و فیض القدير ج: ۳ ص: ۱۸۳ رقم الحدیث: ۳۰۸۹۔

(۵) صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۲۶۸، کتاب الفضائل، باب من فضائل موسی صلی اللہ علیہ وسلم، حدیث نمبر: ۶۱۱۳۔

اللہ عنہ سے منقول ہے: ”عن أبي العالیه قال نا ابن عم نَبِیِّکُمْ صلی اللہ علیہ وسلم قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مَرَرْتُ لَيْلَةً أُسْرِي بِي عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ رَجُلٍ أَدَمُ طَوَالًا جَعْدًا كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَعَةٍ، وَرَأَيْتُ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مَرْبُوعَ الْخَلْقِ إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ، سَبَطَ الرَّأْسَ“^(۱)

۴۔ صحیح مسلم کے اسی باب میں دو صفحے بعد یعنی ص: ۹۶ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت آرہی ہے کہ:

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ وَقَرِيشَ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَائِي، فَسَأَلْتَنِي عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدَسِ لَمْ أَثْبِتْهَا فَكُرِبْتُ كُرْبَةً مَا كُرِبْتُ مِثْلَهُ قَطُّ، قَالَ: فَرَفَعَهُ اللَّهُ لِي أَنْظُرَ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ بِهِ. وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَإِذَا رَجُلٌ ضَرَبَ جَعْدًا كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَعَةٍ، وَإِذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا عُروَةَ بْنِ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيِّ، وَإِذَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، أَشَبَّهُ النَّاسَ بِهِ صَاحِبُكُمْ - يَعْنِي نَفْسَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَحَانَتِ الصَّلُوةُ فَأَمَمْتُهُمْ“^(۲)

۵۔ سنن ابو داؤد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بہ سند صحیح روایت ہے جس میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَصَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنْ صَلَّوْتُمْ تَبْلَغْنِي حَيْثُ كُنْتُمْ“^(۳)

اور ابو الشیخ نے کتاب الثواب میں اس حدیث کو ”سندِ جید“ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے کہ:

”مَنْ صَلَّى حَنِيٌّ عِنْدَ قَبْرِي سَمِعْتُهُ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيَّ نَائِيًا بُلِّغْتُهُ“^(۴)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الاسراءِ برِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۱ ص: ۹۴۔

(۲) صحیح مسلم کتاب الایمان، باب الاسراءِ برِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۱ ص: ۹۶۔

(۳) فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۳۸۸ و سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۲۷۹ کتاب المناسک -

(۴) حوالہ بالا و شعب الایمان للبیہقی ج: ۴ ص: ۱۰۳، رقم الحدیث: ۱۵۴۴۔

۶۔ ابو داؤد اور نسائی نے اور حاکم نے متدرک میں یوم جمعہ کی فضیلت میں اوس بن اوس کی ایک روایت نقل کی ہے اور ابن خزيمة^(۱) و حافظ ذہبی^(۲) نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

”فَاكْثَرُوا فِيهِ عَلَى مِنَ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ صَلَوتَكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَكَيْفَ تُعَرِّضُ صَلَاتَنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرِمْتَ؟ قَالَ: إِنْ اللَّهُ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ.“^(۳)

۷۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”وَأِنْ أَحَدًا لَنْ يُصَلِّيَ عَلَيَّ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَيَّ صَلَاتُهُ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا، قَالَ (أَيُّ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ) قُلْتُ: ”وَبَعْدَ الْمَوْتِ“؟ قَالَ: ”وَبَعْدَ الْمَوْتِ، إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ، فَنَبِيُّ اللَّهِ حَتَّى يُرَزَّقَ“ (سنن ابن مساجد، أبواب ما جاء في الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه صلى الله عليه

وسلم، رقم الحديث: ۱۶۳۷ ج: ۱ ص: ۱۱۸. رفیع)

ان دو حدیثوں (نمبر ۶ و ۷) سے جہاں یہ ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسام مبارک قبر میں مٹی کے کھانے سے محفوظ رہتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کا جسد اطہر سے ایک گونہ تعلق ہے، اور آپ پر جو درود پیش کیا جاتا ہے وہ روح اور جسد مبارک دونوں کے مجموعے پر ہوتا ہے، ورنہ صحابہ کرامؓ کے سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ فرمانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ انبیاء کے اجسام محفوظ رہتے ہیں۔

اسی طرح پچھلی حدیث نمبر ۵ میں یہ فرمانا کہ: ”جو شخص مجھ پر میری قبر کے پاس درود پڑھتا ہے اُس کو میں سنتا ہوں“ یہ بھی واضح دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر جو قبر شریف میں ہے اُس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح شریفہ کا ایک قوی قسم کا تعلق ہے، ورنہ

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۸۸۔

(۲) تکملة فتح الملہم، باب فضائل موسیٰ ج: ۵ ص: ۲۹۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۱۵۰ و سنن نسائی ج: ۱ ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

دُور سے دُور دُشرف بھیجنے اور قریب سے بھیجنے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

البتہ ایک حدیث ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ:

”مَا مِنْ أَحَدٍ يَسْلَمُ عَلَىَّ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي حَتَّى ارُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ“
اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔^(۱)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ”رُوح کی واپسی“ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جسدِ اطہر سے جدا ہوئی ہو، اور جدا ہونا ہی موت ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رُوحِ مبارک جسدِ اطہر کی طرف صرف سلام پیش کئے جانے کے وقت واپس آتی ہے۔ دوسرے اوقات میں جدا رہتی ہے۔
اس کے جواب میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:^(۲)

”وقد أجاب العلماء عن ذلك بوجوه: أحدها أن المراد بقوله: ”رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي“ أن رَدَّ روحه كانت سابقة عقب دفنه، لا انها تعاد ثم تنزع ثم تعاد.“

یعنی تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”مَا مِنْ أَحَدٍ يَسْلَمُ عَلَيَّ إِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي قبل ذلك، ای عقب دفنی فارُڈُ علیہ السلام۔“ یعنی ”رَدَّ اللہ“ سے پہلے ”وَقَدْ“ محذوف ہے، جس میں واو حالیہ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالے ”انباء الأذکیاء فی حیاة الأنبياء“ میں یہ توجیہ کر کے فرمایا ہے کہ: اس حدیث کو میں نے کتاب حیاة الانبیاء للبیہقی میں دیکھا تو اُس میں الفاظ یوں ہیں: ”إِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي“ فحمدتُ الله كثيراً۔^(۳)

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ رُوح کا جسدِ اطہر سے نکلنا، اور واپس آنا بار بار نہیں ہوتا، بلکہ نزعِ رُوح صرف ایک بار وفات کے وقت ہی ہوا تھا، پھر دفن سے پہلے رُوحِ مبارک واپس آگئی، یعنی جسدِ اطہر سے ایک خاص قسم کا قوی تعلق قائم ہو گیا، جس کے باعث آپ قبر شریف کے پاس آکر سلام کرنے والوں کا سلام سنتے اور اُس کا جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد کچھ جوابات اور نقل فرمائے ہیں، مگر ناچیز کے نزدیک یہ جواب ہی کافی ہے۔
میرے والد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ نے تفسیر ”معارف القرآن“ میں سورہ بقرہ کی آیت: ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ط

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۸۸۔

(۲) حوالہ بالا ص: ۳۸۸ و ۳۸۹۔

(۳) تکملة فتح الملہم ج: ۵ ص: ۳۰، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ“ کے تحت حیاتِ انبیاء سے متعلق بھی مختصر اور جامع کلام فرمایا ہے، وہ یہاں بعینہ نقل کیا جاتا ہے:

شہداء اور انبیاء کی حیاتِ برزخی اور اس کے درجات میں تفاضل

”یہ تو سب کو معلوم ہے کہ اسلامی روایات کی رو سے ہر مرنے والے کو برزخ میں ایک خاص قسم کی حیات ملتی ہے، جس سے وہ قبر کے عذاب یا ثواب کو محسوس کرتا ہے، اس میں مؤمن و کافر یا صالح و فاسق میں کوئی تفریق نہیں، لیکن اس حیاتِ برزخی کے مختلف درجات ہیں، ایک درجہ تو سب کو عام اور شامل ہے، کچھ مخصوص درجے انبیاء و صالحین کے لئے مخصوص ہیں، اور ان میں بھی باہمی تفاضل ہے۔ اس مسئلے کی تحقیق پر علماء کے مقالات و تحقیقات بے شمار ہیں،^(۱) لیکن ان میں سے جو بات اقرب الی الکتاب والسنۃ ہے اور شبہات سے پاک ہے، اس کو سیدی حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے ”بیان القرآن“ میں واضح فرمادیا ہے، اس جگہ اسی کو نقل کرنا کافی معلوم ہوا:

ف:- ایسے مقتول کو جو اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے ”شہید“ کہتے ہیں، اور اس کی نسبت گو یہ کہنا کہ وہ مر گیا صحیح اور جائز ہے، لیکن اس کی موت کو دوسرے مردوں کی سی موت سمجھنے کی ممانعت کی گئی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد مرنے کے گو برزخی حیات ہر شخص کی روح کو حاصل ہے، اور اسی سے جزاء و سزا کا ادراک ہوتا ہے، لیکن شہید کو اس حیات میں اور مردوں سے ایک گونہ امتیاز ہے، اور وہ امتیاز یہ ہے کہ اس کی یہ حیات آثار میں اوروں سے قوی ہے، جیسے انگلیوں کے اگلے پورے اور ایڑی، اگرچہ دونوں میں حیات ہے، اور حیات کے آثار بھی دونوں میں موجود ہیں، لیکن انگلیوں کے پوروں میں حیات کے آثار احساس وغیرہ بہ نسبت ایڑی کے زیادہ ہیں۔ اسی طرح شہداء میں آثارِ حیات عام مردوں سے بہت زیادہ ہیں، حتیٰ کہ شہید کی اس حیات کی قوت کا ایک اثر برخلاف معمولی مردوں کے اس کے جسدِ ظاہری تک بھی پہنچا ہے کہ اس کا جسم باوجود مجموعہ گوشت و پوست ہونے کے خاک سے متاثر نہیں ہوتا، اور مثل جسم زندہ کے صحیح سالم رہتا ہے، جیسا کہ احادیث اور مشاہدات شاہد ہیں۔ پس اس امتیاز کی وجہ سے شہداء کو اُحیاء کہا گیا اور ان کو دوسرے اموات کے برابر اموات کہنے کی ممانعت کی گئی، مگر احکام

(۱) مثلاً علامہ بیہقی کا ایک مستقل رسالہ اسی موضوع پر ہے، نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ بنام ”انباء الأندکباء فی حیاة الانبیاء“ بھی اسی موضوع پر ہے۔ رفیع۔

ظاہرہ میں وہ عام مُردوں کی طرح ہیں، اُن کی میراث تقسیم ہوتی ہے، اور ان کی بیویاں دوسروں سے نکاح کر سکتی ہیں۔

اور یہی حیات ہے جس میں حضراتِ انبیاء علیہم السلام شہداء سے بھی زیادہ امتیاز اور قوت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ سلامتِ جسم کے علاوہ اس حیاتِ برزخی کے کچھ آثار ظاہری احکام پر بھی پڑتے ہیں، مثلاً ان کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، اُن کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں۔

پس اس حیات میں سب سے قوی تر انبیاء علیہم السلام ہیں، پھر شہداء، پھر اور معمولی مُردے۔“

خلاصہ بحث

خلاصہ اس پوری بحث کا یہ ہے کہ:

۱۔ انبیاء علیہم السلام کی وفات کے بعد ان کی ارواح کو ایک قسم کا قوی تعلق اپنے اجسام سے باقی رہتا ہے۔

۲۔ دوسرے اموات کی ارواح کا بھی ایک قسم کا تعلق اگرچہ اُن کے اجسام سے رہتا ہے مگر انبیاء علیہم السلام کی ارواح مقدسہ کا تعلق دوسروں سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔

۳۔ اسی قوی تعلق کی وجہ سے اُن پر بعض آثار و احکام دُنیاوی زندگی کے باقی رہتے ہیں، جو قرآن و سنت کی صریح نصوص سے ثابت ہیں، مثلاً ان کے اجسام مٹی سے متاثر نہیں ہوتے، اُن کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، ان کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں، وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے نماز بھی پڑھتے ہیں، وغیرہ۔

۴۔ اسی ایک قسم کے قوی تعلق کی وجہ سے ان کو نصوص میں ”احیاء“ کہا گیا ہے، چنانچہ اس تعلق کو ”حیات“ کہنا بھی درست ہے۔

۵۔ لیکن یہ حیات جو ان کو وفات کے بعد حاصل ہے، یہ بعینہا دُنیا والی زندگی نہیں، چنانچہ اس حیات کے لئے نہ ان کو دُنیا کی چیزیں کھانے پینے کی ضرورت ہے، نہ یہاں کی ہوا وغیرہ کی، بلکہ یہ قوی ترین حیاتِ برزخیہ ہے، جو بعض اُمور میں۔ جن کی صراحت قرآن و سنت کی نصوص میں آگئی ہے۔ یقینی طور پر دُنیاوی زندگی کے مثل ہے، جیسا کہ نمبر ۳ میں بیان ہوا، اور باقی اُمور میں ایسی ہونا یقینی نہیں۔

هذا ما عندی واللہ الموفق ولہ الشکر وهو المستعان ولا حول ولا قوۃ الا بہ۔

قولہ: ”سَبَطَ الرَّأْسَ“ (ص: ۹۴: سطر: ۷)

سَبَطَ بفتح الباء وکسرھا، لغتان مشہورتان، ویجوز اسکان الباء مع کسر السین وفتحھا علی التخفیف کما فی کتف وبابہ۔ سیدھے بالوں والا، اس کا مصدر سَبَوْتُہ ہے (فتح الملہم)۔

اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے حدیث میں جمع (بمعنی گھٹکھریالے بال) فرمایا گیا تھا اور یہاں ہے کہ بال سیدھے تھے۔

جواب یہ ہے کہ بال من وجہ سبط تھے اور من وجہ جمع، اور بالوں کے اندر دونوں چیزوں کا جمع ہونا ہی بالوں کی خوبی ہے، اس سے بال زیادہ حسین معلوم ہوتے ہیں۔

۴۱۹- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ... (الی قولہ) ... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ فَقَالَ: أَيُّ وَادٍ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا وَادِي الْأَزْرَقِ. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُورٌ إِلَى اللَّهِ بِالتَّلْبِيَةِ، ثُمَّ أَتَى عَلَى ثَنِيَّةٍ هَرُشَى. فَقَالَ: أَيُّ ثَنِيَّةٍ هَذِهِ؟ قَالُوا: ثَنِيَّةُ هَرُشَى. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةٍ عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلَبِّي (الی قولہ) قَالَ هَشِيمٌ يَعْنِي لَيْفًا.“ (ص: ۹۴: سطر: ۱۰۲۸)

قولہ: ”مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ“ (ص: ۹۴: سطر: ۹)

یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کے درمیان ایک وادی ہے۔

قولہ: ”كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُورٌ إِلَى اللَّهِ“ (ص: ۹۴: سطر: ۹)

یعنی گویا میں موسیٰ علیہ السلام کو اس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ ثنیۃ سے اتر رہے تھے اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے۔

اس جملہ کی تشریح تین طرح سے ہو سکتی ہے:-

۱- لیلۃ الاسراء میں بیت المقدس کی طرف جاتے یا آتے ہوئے موسیٰ علیہ السلام کو اس مقام پر دیکھا تھا اور وہ دیکھنا مجھے اس طرح یاد ہے گویا کہ میں اب دیکھ رہا ہوں۔

۲- خواب کے اندر اس مقام پر یہ منظر کبھی دیکھا تھا، اور اب وادی ازرق کو دیکھ کر

ایسے لگ رہا ہے جیسے میں موسیٰ علیہ السلام کو اب ثنیۃ سے اُترتے ہوئے اور اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔

۳۔ ان انبیاء کرام کا جو واقعہ ان کی زندگی میں پیش آچکا تھا، اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی صورتِ مثالیہ بیداری میں دکھائی گئی، اسی لئے آپ نے ”کأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى“ اور ”كأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ“ فرمایا، (فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”عَلَى ثَنِيَّةِ هَرْمَا“ (ص: ۹۳: سطر: ۱۰۹) ثَنِيَّةٌ وہی طریق عال فی الجبل، أو بین الجبلین. اُی عَقَبَہ، یعنی گھاٹی، اور هَرْمَا الف مقصورہ کے ساتھ جُحْفَہ کے پاس ایک گھاٹی کا نام ہے (فتح الملہم ص: ۳۸۶)۔

قولہ: ”عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خَطَامٌ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلَبِّي“ (ص: ۹۳: سطر: ۱۰) خَطَامٌ اور زِمَامٌ اُونٹ کی مہار اور نیل، اور ”خُلْبَةٌ“ جس کو ”لَيْفٌ“ بھی کہا جاتا ہے، کھجور کے درخت کی چھال جس سے مہار بنائی جاتی ہے۔

سوال:- یہ کیسے ہوا کہ یونس علیہ السلام جب پہننے ہوئے بھی ہیں اور تلبیہ بھی پڑھ رہے ہیں۔ حالانکہ تلبیہ سے تو احرام شروع ہو جاتا ہے، اور احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے؟
جواب:- وہ اپنی شریعت پر عمل کر رہے ہوں گے، اور ان کی شریعت میں یہ جائز ہوگا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اُس جُبَّہ کو پہنا ہوا نہ ہو بلکہ کندھوں پر ڈال رکھا ہو، اور یہ پہننے بغیر بدن پر ڈالنا ہماری شریعت میں بھی احرام کے منافی نہیں، (فتح الملہم)۔

۴۲۲۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الی قولہ)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: غَرَضَ عَلَيَّ الْأَنْبِيَاءُ. فَإِذَا مُوسَى ضَرَبَ مِنَ الرِّجَالِ..... الحديث.“ (ص: ۹۵: سطر: ۵۴)

قولہ: ”ضَرَبَ مِنَ الرِّجَالِ“
ضرب ایسا شخص جو معتدل الجسماء ہو، یعنی نہ موٹا، نہ دُبلّا۔

۴۲۳۔ ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ... (الی قولہ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حِينَ أُسْرِى بِي لَقِيتُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ“

(فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِذَا رَجُلٌ (حَسِبْتُهُ قَالَ) مُضْطَرِبٌ. رَجُلُ الرَّأْسِ. كَأَنَّهُ مِنْ رَجَالِ شَنْوَاءَ. قَالَ: وَلَقِيتُ عِيسَى (فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِذَا رُبْعَةٌ أَحْمَرُ كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ يَعْنِي حَمَامًا... الحديث.

(ص: ۹۵ سطر: ۹۳۷)

قوله: "مُضْطَرِبٌ" (ص: ۹۵ سطر: ۸) طویل (نووی)۔^(۱)

قوله: "رُبْعَةٌ" (ص: ۹۵ سطر: ۹) ربعة اور مربع ہم معنی ہیں، بمعنی معتدل القامة۔

قوله: "كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ يَعْنِي حَمَامًا" (ص: ۹۵ سطر: ۹)

اگلی حدیث میں صراحت ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بالوں سے اُس وقت پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے۔

نیز ایک روایت میں یہ ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان کی طرف اٹھایا گیا تھا تو اُس وقت آپ غسل کر کے تشریف لائے تھے اور پانی کے قطرے آپ کے بالوں سے گر رہے تھے، تو اسی کیفیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھا، اور روایات میں آتا ہے کہ جب قرب قیامت میں عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ تشریف لائیں گے تو اس وقت بھی آپ کے بالوں سے پانی کے قطرے ٹپک رہے ہوں گے۔^(۲)

۴۲۴ - "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَانِي لَيْلَةً عِنْدَ الْكُعْبَةِ، فَرَأَيْتُ رَجُلًا أَدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْ مِنْ أَدَمِ الرُّجَالِ، لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْ مِنْ اللَّمَمِ، قَدْ رَجَلَهَا فَهِيَ تَقْطُرُ مَاءً، ... (الى قوله) ... فَقِيلَ هَذَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ. ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعِدَ قَطِطًا، أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ. فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ هَذَا الْمَسِيحُ الدَّجَالُ." (ص: ۹۵ سطر: ۱۰۳۶)

قوله: "أَرَانِي لَيْلَةً عِنْدَ الْكُعْبَةِ"

یہ روایت خواب میں ہوئی ہے، اگلی روایت میں تصریح ہے کہ "أَرَانِي اللَّيْلَةَ فِي الْمَنَامِ" (ص: ۹۶ سطر: ۲)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۹۵۔

(۲) فتح الباری ج: ۶ ص: ۴۸۴ والنصریح بما تواتر فی نزول المسیح۔

قوله: "رَجُلًا اَدَمَ" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱) یعنی گندم گوں مرد۔

قوله: "مِنْ اَدَمِ الرَّجَالِ" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱)

بضم الهمزة وسكون الدال المهملة، آدم کی جمع ہے، جیسے اَحْمَرَ کی جمع حُمْرٌ۔^(۱)

قوله: "لِمَّةً" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱) بکسر اللام وتشديد الميم، سر کے بال جو کان کی لو

سے گزر کر کندھوں تک پہنچ گئے ہوں، اور اگر کندھوں سے بھی نیچے پہنچ جائیں تو اُن کو "جُمَّةً" کہا جاتا ہے، اور اگر "لِمَّةً" سے کم ہوں تو وہ "وَفْرَةٌ" ہیں۔^(۲)

قوله: "بَعْدَ قَطَطٍ" قاف اور پہلی طاء مفتوح ہے، اور کبھی پہلی طاء کو مکسور بھی پڑھا

جاتا ہے، یہ جعد کی تاکید ہے یعنی اس کے بال شدید الجعودة تھے، یعنی سخت گھٹکھریالے پیچ دار تھے۔

۴۲۹- "حدثني زهير بن حرب ... (الى قوله) ... عن أبي هريرة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ وَفَرِيشُ تَسْأَلُنِي عَنْ

مَسْرَايَ فَسَأَلْتُنِي عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أَثْبِتْهَا، فَكُرِبْتُ^(۳) كُرْبَةً مَا

كُرِبْتُ مِثْلَهُ قَطُّ، قَالَ فَرَفَعَهُ اللَّهُ لِي أَنْظُرَ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونَنِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ

بِهِ، وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي

... (الى قوله) ... واذا عيسى بن مريم قائم يُصَلِّي ... (الى قوله) ... واذا

ابراهيم عليه السلام قائم يُصَلِّي أَشْبَهُ النَّاسِ بِهِ صَاحِبُكُمْ - یعنی بنفسه صلى الله

عليه وسلم - فَحَانَتْ الصَّلَاةُ فَأَمَمْتُهُمْ." (ص: ۹۶: سطر: ۱۰ تا ۱۳)

یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب لیلۃ الاسراء کے اگلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

قریش کے سامنے اسراء اور معراج کے واقعات بیان فرمائے۔

قوله: "رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ" (ص: ۹۶: سطر: ۱۱)

أى فى الحطيم، حطيم کا پرانا نام حِجْر ہے۔

(۱) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۹۶۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۹۷۔

(۳) قوله: "كُرِبْتُ" اى اخزنتُ، وقوله: "كُرْبَةً" بالضم الغم الذى يأخذ النفس لشدة. (فتح الملهم

اللہ رب العزت نے مسجد اقصیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیسے ظاہر فرمایا؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- مسجد اقصیٰ کی صورتِ مثالیہ دکھائی ہو۔

۲- مسجد اقصیٰ کے اور آپ کے درمیان کے سارے پردے ہٹا دیئے گئے ہوں، جس کے نتیجہ میں آپ براہِ راست اس کا مشاہدہ فرما رہے ہوں۔

قوله: ”وَقَدْ رَأَيْتَنِي فِي جَمَاعَةِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ“ (ص: ۹۶: سطر: ۱۱)

انبیاء علیہم السلام کو یہ دیکھنا بالاتفاق اُس رؤیت کے علاوہ ہے جو آسمانوں میں ہوئی۔^(۱)

قوله: ”فَحَانتِ الصَّلَاةُ فَأَمَمْتُهُمْ“ (ص: ۹۶: سطر: ۱۳)

فتح الملہم میں ہے کہ: ”أَي دَخَلَ وَقْتَهَا، وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِهَا صَلَاةُ التَّحِيَّةِ أَوْ يُرَادُ بِهَا صَلَاةُ الْمَعْرَاجِ عَلَى الْخُصُوصِيَّةِ كَذَا فِي الْمِرْقَاةِ (الِي قَوْلِهِ) يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ صَلَّى بِالْأَنْبِيَاءِ جَمِيعًا فِي الْمَقْدَسِ، ثُمَّ صَعِدَ مِنْهُمْ إِلَى السَّمَاوَاتِ مَنْ ذَكَرَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رِئَاةً فِيهَا. وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ صَلَاتُهُ بِهِمْ بَعْدَ أَنْ هَبَطَ مِنَ السَّمَاءِ، فَهَبَطُوا أَيْضًا۔“^(۲)

۴۳۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الِي قَوْلِهِ)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْتَهَى بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ. إِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يُعْرَجُ بِهِ مِنَ الْأَرْضِ. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. وَإِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يُهْبَطُ بِهِ مِنْ فَوْقِهَا. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. قَالَ: إِذَا يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى. قَالَ: فَرَأَشَ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ: فَأُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثًا: أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخُمْسَ، وَأُعْطِيَ خَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، وَغُفِرَ لِمَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ مِنْ أُمَّتِهِ شَيْئًا، الْمُقْحَمَاتُ.“ (ص: ۹۷: سطر: ۴۱۱)

قوله: ”فَرَأَشَ مِنْ ذَهَبٍ“ (ص: ۹۷: سطر: ۴۱۱)

الفراش بالفتح طيرٌ معروف، ومنه قوله تعالى: ”يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ“^(۳) یعنی پروانے۔

قوله: "أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ" (ص: ۹۷ سطر: ۳) یعنی پانچ نمازیں فرض کی گئیں۔^(۱)

قوله: "خَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ" (ص: ۹۷ سطر: ۳) یعنی سورۃ البقرۃ کی آخری آیت جس میں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے کمالِ رحمت، آسانی، مغفرت اور کفار پر نصرت دینے کا بیان فرمایا ہے۔^(۲)

قوله: "الْمُقْحَمَاتُ" (ص: ۹۷ سطر: ۴)
بالرفع أى الكبائر المهلكات، یعنی انسان کو ہلاکت میں ڈال دینے والے کبیرہ گناہ۔
مُقْحَمَات کی مغفرت سے مراد یا تو یہ ہے کہ اصحاب الکبائر مخلد فی النار نہ ہوں گے (قالہ ابن حجر) یا مراد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے اکثر اصحاب الکبائر کی مغفرت ہو جائے گی، فانہا أمة مرحومة، (کذا فی فتح الملہم عن المرقاة)۔^(۳)

باب معنی قول اللہ عزّ وجلّ:

"ولقد رآه نزلةً أخرى الخ

۴۳۱- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الى قوله) ... قَالَ: اَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ زُرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى جِبْرِيلَ لَهُ سِتْمَاةٌ جَنَاحٍ."
(ص: ۹۷ سطر: ۴، ۵)

قوله: "سَأَلْتُ زُرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى"
(ص: ۹۷ سطر: ۴)

مسئلہ رُویت باری تعالیٰ

یہاں سے وہ احادیث آرہی ہیں جن کا تعلق سورۃ نجم کی ابتدائی آیات سے ہے، اور ان احادیث کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ آیۃ الیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ ربّ العزت کا دیدار ہوا ہے یا نہیں؟

اس مسئلے میں چار قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا ہے،^(۱) وبہ قال الحسن وعروۃ ابن الزبیر وسائر اصحاب ابن عباس، وجزم بہ کعب الأخبار والزہری وصاحبہ معمر وآخرون، وهو قول الاشعری وغالب اتباعہ۔ (کذا فی فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۱۲ و ص: ۲۱۶) وہ کہتے ہیں کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوا، اور فتح الملہم میں مسند احمد کی روایت سند قوی کے ساتھ یہ منقول ہے کہ: ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رأیت ربی عزَّ وجلَّ۔“ (فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۱۳)۔ چنانچہ اس حدیث مرفوعہ کی بنا پر امام احمد بھی اثباتِ رؤیت کے قائل تھے۔ (کذا فی فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۱۸)^(۲)

یہ حضرات سورہٴ نجم کی آیات: ”عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝“ اور ”وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ“ کی ضمیروں کو باری تعالیٰ کی طرف لوٹاتے ہیں، اور ان آیات میں جو قرب و رؤیت اور تعلیم بلا واسطہ کا ذکر ہے اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس قول کو صاحبِ تفسیر مظہری نے اختیار کیا ہے^(۳) (کذا فی معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۵)۔

۲- دوسرا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابو ہریرہؓ اور ابوذر غفاریؓ کا ہے، (فتح الملہم میں حافظ ابن حجرؒ سے منقول ہے کہ حضرت ابوذرؓ کے قول کے بارے میں روایات مختلف ہیں،^(۴) ریف)۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ رب العزت کی زیارت نہیں ہوئی اور وہ ان ضمائر کو جبریل امین علیہ السلام کی طرف لوٹاتے ہیں (کذا فی معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۶، بحوالہ تفسیر ابن کثیر)^(۵) البتہ ”فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝“ کی ضمیر اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع کرتے ہیں، اور اس پر انتشارِ ضمائر کا جو اعتراض ہو سکتا ہے اُس کا جواب فتح الملہم میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وحی بھیجنا اور عبد کا مضاف الیہ ہونا، اللہ تعالیٰ ہی کی ذاتِ اقدس میں منحصر ہے، لہذا ان ضمائر کا غیر اللہ (جبریل) کی طرف راجع نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، پس انتشارِ ضمائر کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۵۔

(۲) مسند أحمد بن حنبل ج: ۴ ص: ۳۵۱، رقم الحدیث: ۲۵۸۔ و ص: ۳۸۶ رقم الحدیث: ۲۶۳۳ من مسند ابن عباس۔

(۳) تفسیر مظہری ج: ۹ ص: ۱۰۹۔

(۴) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۱۸۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ج: ۴ ص: ۲۲۳۔

اس قول کو علامہ قرطبی^(۱)، امام رازی^(۲)، ابوحیان^(۳) اور علامہ ابن کثیر^(۴) نے اپنی اپنی تفاسیر میں اختیار فرمایا ہے۔ علامہ نووی^(۵) اور حافظ ابن حجر^(۶) نے بھی اس قول کو رائج قرار دیا ہے۔ علمائے متاخرین میں سے حکیم الأمت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اسی قول کو رائج قرار دیا ہے، والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے معارف القرآن میں ان حضرات کے اقوال کو نقل فرمایا ہے۔^(۷)

۳۔ سورۃ النجم کی آیت ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى“ سے آیت ”لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى“ تک جن میں واقعہ معراج کا بیان ہو رہا ہے، ان میں رؤیت کے بارے میں جتنے الفاظ صیغہ عموم کے ساتھ آئے ہیں ان سب میں رؤیت جبریل اور رؤیت باری تعالیٰ دونوں کا احتمال ہے، کیونکہ ان میں عموم ہے، اس لئے باری تعالیٰ کی رؤیت بھی اس میں شامل ہو سکتی ہے، اور اس عموم کی نفی کسی حدیث مرفوعہ سے ثابت نہیں، لہذا رؤیت باری تعالیٰ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ امکان رؤیت نقلاً و عقلاً موجود ہے۔ اسے علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اختیار فرمایا ہے، (کما فی فتح الملہم)^(۸) اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو الحل المفہم^(۹) میں، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم اور فوائد القرآن (اردو حاشیہ تفسیر) میں اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن^(۱۰) میں بطور احتمال اختیار فرمایا ہے۔

۴۔ چوتھا قول جس کو جمہور کا مسلک قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا جائے، اس لئے کہ آیات میں کوئی ایک معنی صریح طور پر متعین نہیں اور اخبارِ آحاد جن میں سے بعض سے رؤیت کا ثبوت اور دیگر بعض سے عدم ثبوت معلوم ہوتا ہے، ان پر اس مسئلہ کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، اس لئے کہ عقائد میں اخبارِ آحاد معتبر نہیں، بلکہ عقائد کا ثبوت تواتر

(۱) تفسیر القرطبی ج: ۱۷ ص: ۸۲ وما بعدہ۔ (۲) تفسیر الکبیر ج: ۲۷ ص: ۲۹۰۔

(۳) البحر المحیط ج: ۸ ص: ۱۵۶۔ (۴) تفسیر ابن کثیر ج: ۴ ص: ۲۲۳ وما بعدہ۔

(۵) شرح النووی ج: ۱ ص: ۹۷۔

(۶) فتح الباری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النجم، رقم الحدیث: ۴۵۵، ج: ۸ ص: ۲۰۸ وما بعدہ۔

(۷) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۷۔ (۸) ج: ۲ ص: ۲۱۱ و ۲۱۲۔

(۹) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۴۳، ۴۴۔ (۱۰) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

سے ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے، نیز اس کے ثبوت یا عدم ثبوت کے عقیدے پر ہمارا کوئی عمل موقوف نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں توقف ہی احوط ہے، حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن میں اسی کو ”اسلم و احوط“ قرار دیا ہے۔^(۱)

”فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ“ کی تشریح

زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ جب دو آدمی آپس میں کوئی عہد و پیمان کرتے تو دونوں اپنی اپنی کمانوں کو لے کر ان کے چلوں کو باہم ملا دیتے تھے، یہ کمال اتفاق کا اظہار سمجھا جاتا تھا کہ اب ان کمانوں کا رخ ایک دوسرے کی طرف نہ ہوگا۔

قاب اس فاصلے کو کہتے ہیں جو کمان کے چلے (یعنی کمان کی ڈور کے درمیانی حصے) اور کمان کی مقبض (دستے) کے درمیان ہوتا ہے، تو اس عہد کے وقت یہ دونوں شخص ایک دوسرے سے صرف ”قاب قوسین“ پر یعنی دو کمانوں کے قاب پر ہوتے ہیں، پس ”كَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ“ کنایہ ہوتا ہے انتہائی قرب سے، اسی تعبیر کو قرآن حکیم میں اختیار فرمایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریل امین کے درمیان، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ رب العزت کے درمیان صرف قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ کا فاصلہ تھا، اور یہ کنایہ ہے انتہائی قرب سے۔

۴۳۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحَيْ قَوْلُهُ) ... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ

(ص: ۹۸، سطر: ۳)

قَالَ: رَأَاهُ بِقَلْبِهِ.

بصارت بالقلب مراد ہے، نہ کہ معرفت بالقلب، یعنی اللہ تعالیٰ نے قلب میں رؤیت کی صلاحیت پیدا کر دی، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قلب میں صفت بصارت کا پیدا کر دینا کوئی مشکل نہیں۔

۴۳۸- ”حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الْحَيْ قَوْلُهُ) ... عَنْ مَسْرُوقٍ

قَالَ: كُنْتُ مُتَكِنًا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ! ثَلَاثُ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَغْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفُرْيَةَ. قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ رَعِمَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۲۰۵۔ رفیع

(۲) هو ابن الأجدع سُبَى مَسْرُوقًا لِأَنَّهُ سَرَقَهُ انْصَانَ فِي صِغَرِهِ ثُمَّ وَجَدَ. وَكُنِيَّتُهُ ”أَبُو عَائِشَةَ“ فَتَنَحَّ

الملهم۔ (رف)

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قَالَ: وَكُنْتُ مُتَكِنًا فَجَلَسْتُ. فَقُلْتُ: يَا أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ! أَنْظِرِيْنِي، وَلَا تَعْجَلِيْنِي. أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: "وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ"، "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ. لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ، سَادًّا عِظَمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ. فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا" إِلَى قَوْلِهِ "عَلَيَّ حَكِيمٌ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. وَاللَّهُ يَقُولُ: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُخْبِرُ بِمَا يَكُونُ فِي غَدٍ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. وَاللَّهُ يَقُولُ: "قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ."

(ص: ۹۸: سطر ۹۴۳)

قوله: "فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ"

(ص: ۹۸: سطر ۷۰)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے (جنت میں پہنچنے سے پہلے) رُویتِ باری تعالیٰ کی نفی پر یہاں تین دلائل بیان کئے:-

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ: "وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ" اور "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین کو قرار دیا ہے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" اس آیتِ مبارکہ میں رُویت کی صراحتِ نفی کی گئی ہے۔

۳- تیسری یہ کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ" (سورۃ الشوری: ۷۱) اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ مع العبد کی صرف تین صورتیں ممکن ہیں:-

۱- وَحِيًّا، اس میں نہ آواز سنائی دیتی ہے نہ رُؤیت ہوتی ہے، بلکہ قلب میں مضمون کا القاء ہوتا ہے۔

۲- مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، اس میں آواز تو سنائی دیتی ہے، رُؤیت نہیں ہوتی۔
۳- اور تیسرا طریقہ ارسالِ رسول کا ہے کہ جبریل امین آکر اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچاتے ہیں، اس صورت میں بھی رُؤیت باری نہیں ہوتی۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس دنیا میں کوئی نبی اللہ رب العزت کا دیدار نہیں کر سکتا۔
قائلینِ رُؤیت کی طرف سے ان دلائل کے یہ جوابات دیئے جاتے ہیں:-
۱- پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آیات ”وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ“ اور ”وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى“ میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین کو قرار دیا ہے، لیکن آیت: ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى“ میں ”مَا“ عام ہے، تو اس سے رُؤیتِ باری تعالیٰ کا امکان معلوم ہوتا ہے۔

۲- دوسری دلیل کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کی نفی کی گئی ہے، اور ادراک سے مراد ”نظر علی وجه الاحاطة“ ہے، اس کے تو ہم بھی قائل ہیں کہ مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ نہیں کر سکتیں، اس سے مطلق رُؤیت کی نفی نہیں ہوتی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عدمِ ادراک کا تعلق عالمِ دنیا کے ساتھ ہے، جبکہ یہاں بحثِ عالمِ بالا میں رُؤیت کی ہو رہی ہے کہ لیلۃ المعراج میں رُؤیت ہوئی یا نہیں۔

۳- تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ وحی اور دیدار جمع نہیں ہو سکتے، تو یہ بات دیدار کے مسلک کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ دیدار کے وقت وحی نہ ہوئی ہو، اور وحی کے ساتھ دیدار نہ ہوا ہو، فلا تعارض۔^(۱)

قوله: ”وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ“
(ص: ۹۸: ۸)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جو تین باتیں ارشاد فرمائیں، ان میں سے پہلی بات یعنی عدمِ رُؤیتِ باری تعالیٰ کی تفصیل اُوپر آچکی، دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص یہ

(۱) ان سوالات و جوابات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۲۰ تا ۴۲۳ وفتح الباری ج: ۸ ص: ۶۰۸ وما بعدہ والبحر المحیط ج: ۲ ص: ۲۹۰۔

کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب اللہ میں سے کچھ چھپایا ہے، تو اس نے اللہ تعالیٰ پر بڑا بہتان لگایا، اس لئے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی کسی آیت کو چھپاتے تو سورہ احزاب کی اس آیت کو چھپاتے: ”وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ“^(۱) اور جب اس آیت کو بھی نہ چھپایا تو یقیناً کسی اور آیت کو بھی نہیں چھپایا۔ اور آیت مذکورہ کے چھپانے کی وجہ یہ ہو سکتی تھی کہ اس میں اللہ رب العزت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک راز کو فاش کیا ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ“ کے حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے اس آیت کو بھی چھپانا گوارا نہیں کیا۔

وہ راز یہ تھا کہ اللہ رب العزت نے بذریعہ وحی غیر متلو کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ حضرت زید بن حارثہؓ اپنی زوجہ زینبؓ بنت جحش کو طلاق دیں گے اور وہ آپ کے نکاح میں آئیں گی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہ معاشرہ عرب میں متبنیٰ کی زوجہ سے نکاح ایسا ہی برا سمجھا جاتا تھا جیسے حقیقی بیٹے کی اہلیہ سے، لیکن اللہ رب العزت اس غلط رسم کا خاتمہ عملی طور پر بھی فرمانا چاہتے تھے، اس لئے اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ ہم آئندہ ایسا کرنے والے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین کی ملامت کے خوف سے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اظہار فرمادیا۔

۴۴۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحِمْيَرِيُّ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ.“

قولہ: ”نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ“ (ص: ۹۹: سطر ۱)

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر یہ فرمائی ہے کہ ”نورٌ من این آراء“ یعنی اُنسی بمعنی مس این ہے، یعنی وہ نور تھا جہاں سے بھی میں دیکھتا تھا۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ اسے نقل کر کے فرماتے ہیں: ”ولا يخفى ما فيه من اللطافة“ مگر انہوں نے حضرت کشمیریؒ کی اس تفسیر سے پہلے خود یہ تفسیر فرمائی ہے کہ: ”ومعناه حجابہ نورٌ فكيف أراه.“ (كذا

فی فتح الملمہم)،^(۱) اور اس کی تائید میں علامہ مازری کی عبارت نقل فرمائی ہے۔^(۲) اس تفسیر کا حاصل یہ بنتا ہے کہ ”اَنّی“ بمعنی ”کیف“ ہے۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ دونوں تفسیریں دُرست ہو سکتی ہیں، لیکن دونوں سے رُویتِ ذات کی بظاہر نفی معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

۴۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الِیْ قولہ) ... عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ وَلَا يَبْغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يَرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ. (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ ”النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ.“

قولہ: ”يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ“ (ص: ۹۹: سطر: ۴) قِسْطُ کے اصل معنی ہیں عدل، یہاں قسط سے مراد میزان ہے کیونکہ میزان عدل کا ذریعہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بندوں کے اعمال جو اللہ کے پاس پہنچتے ہیں اللہ ان کا وزن کرتا ہے۔ اور جو اوراقِ بندوں کے لئے نازل کئے جاتے ہیں ان کا وزن کرتا ہے، کسی کو زیادہ دیتا ہے (یعنی یخفّض المیزان) اور کسی کو کم دیتا ہے (یعنی یرفع المیزان) کذا فی فتح الملمہم وشرح النوویّ بزيادة ایضاح منی۔

قولہ: ”حِجَابُهُ النُّورُ“ (ص: ۹۹: سطر: ۵)

حجاب تو درحقیقت اجسامِ محدودہ کے لئے ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے بھی منزہ ہے اور حد سے بھی، لہذا یہاں مراد ”مانع من الرؤية“ ہے جسے یہاں نور یا نازک کہا گیا ہے اور وہی رُویت میں حائل ہے (فتح الملمہم)۔^(۳)

قولہ: ”لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ“ (ص: ۹۹: سطر: ۵)

یہاں ”من“ بیانیہ ہے، تبعیض کا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بصر تو تمام مخلوقات تک پہنچی ہوئی ہے (فتح الملمہم)۔^(۴)

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۳۔

(۳) فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۳۰۔

(۱) فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۲۸۔

(۳) فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۲۹۔

”سُبْحَاتُ“ بضم السين والباء ورفع التاء فى آخره جمع سُبْحَة، ومعنى سُبْحَاتُ وجهه نورُهُ وجلالُهُ وبهائُهُ.

یعنی ہمارے اور اللہ ربّ العزت کے درمیان نور کا پردہ حائل ہے، اگر وہ بھی ہٹ جائے تو تا حدنگاہ ہر چیز جل جائے۔ اس کی ایک ادنیٰ سی نظیر ہم اپنی دنیاوی زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ یہ کہ سائنسی تحقیق کے مطابق سورج اور زمین کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کا نام ”اوزون کا غلاف“ (Layer of Ozone) ہے، یہ سورج کی حرارت کو اپنے اندر جذب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں حرارت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس کے بعد یہ حرارت قابلِ برداشت اور مفید ہو کر زمین پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اب کچھ عرصہ سے اس پردہ کے اندر شگاف پڑ گیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب ہر سال پہلے کے مقابلہ میں زیادہ گرمی پڑتی ہے، حتیٰ کہ برطانیہ اور جرمنی وغیرہ جیسے ٹھنڈے ممالک میں بھی گرمی نسبتاً زیادہ ہونے لگی ہے۔

قوله: ”وَجْهَهُ“ (ص: ۹۹، سطر: ۵) اى ذاته.

باب اثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى

۴۷- ”حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَنَّاتٍ مِنْ فُضَّةٍ أُنْبِتُهَا وَمَا فِيهَا، وَجَنَّاتٍ مِنْ ذَهَبٍ أُنْبِتُهَا وَمَا فِيهَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ.“

(ص: ۹۹، سطر: ۸، ۹ و ص: ۱۰۰، سطر: ۲۰۱)

قوله: ”إِلَّا رِذَاءُ الْكِبْرِيَاءِ“ (ص: ۱۰۰، سطر: ۱)

رداء الكبرياء سے ”حجاب نوری“ مراد ہے، جسے پچھلی حدیث میں ”حجابہ النور“ فرمایا گیا ہے (فتح الملہم)۔^(۱) اس وقت تو ہمارے اور اللہ ربّ العزت کی رؤیت کے درمیان اس قدر پردے حائل ہیں کہ ہم نے حجاب نوری بھی نہیں دیکھا، لیکن جنت میں پہنچنے کے بعد صرف حجاب نوری باقی رہ جائے گا باقی پردے اور موانع ختم ہو جائیں گے، اور پھر ”میدانِ مزید“

میں دیدار کے وقت وہ بھی ہٹا دیا جائے گا، جیسا کہ آگے احادیث سے معلوم ہوگا۔

قوله: ”عَلَىٰ وَجْهِهِ“ (ص: ۱۰۰: ۱)
در اصل یہ حجاب ہم پر ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس پر، لیکن تسہیلِ فہم کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

قوله: ”فِي جَنَّةِ عَدْنٍ“ (ص: ۱۰۰: ۲) ای جنة الخلود.

۴۴۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ... (الِیٰ قوله)... عَنْ صُهَيْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وَجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيُكْشَفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ.“ (ص: ۱۰۰: ۲: ۳)

قوله: ”تُرِيدُونَ شَيْئًا؟“ (ص: ۱۰۰: ۳)
ہمزہ استفہام محذوف ہے، اُی اُتریدون شئیًا.

قوله: ”تُنَجِّنَا“ (ص: ۱۰۰: ۳)
بعض نسخوں میں یائے تختانیہ نہیں ہے، اور نحوی قاعدے کا تقاضا بھی یہی ہے، اس صورت میں اس کا عطف تدخلنا پر ہوگا اور یاء کو عاملِ جازم ”لم“ کی وجہ سے محذوف قرار دیا جائے گا، لیکن ہمارے اس نسخہ میں یاء موجود ہے تو اس جملہ کو ماقبل کے دو استفہامیہ جملوں ”أَلَمْ تُبَيِّضْ وَجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ“ پر معطوف قرار دیا جائے گا (كذا فی الحاشیة فی نسختنا) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ یاء کی موجودگی کی صورت میں ”تُنَجِّنَا“ جملہ استفہامیہ کے بجائے خبریہ ہوگا۔

۴۴۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ. وَزَادَ: ثُمَّ تَلَاهِذِهِ الْآيَةُ ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ.“ (ص: ۱۰۰: ۴)

قوله: ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ“ (ص: ۱۰۰: ۴)
”الحسنی“ سے الحیة الحسنة فی الجنة اور ”زیادة“ سے باری تعالیٰ کا دیدار

مراد ہے۔ زیادہ پر تنوین تعظیم کی ہے، قال القاضی عیاض فی شرح صحیح مسلم له المسمی "اکمال المعلم بفوائد مسلم" (ج: ۱ ص: ۵۴۰) ما نصه: ذکر فی هذا الحديث نظر أهل الجنة إلى ربهم. مذهب أهل السنة باجمعهم جواز رؤية الله عقلاً ووجوبها فی الآخرة للمؤمنين سمعاً، نطق بذلك الكتاب العزيز وأجمع عليه سلف الأمة ورواه بضعة عشر من الصحابة بالفاظ مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم، خلافاً للمعتزلة والخوارج وبعض المرجئة اذ نفوا ذلك عقلاً بناءً على شروط يشترطونها من البنية والمقابلة واتصال الأشعة وزوال الموانع، فی تخليط لهم طويل، وأهل الحق لا يشترطون شيئاً من ذلك سوى وجود المرئي، وان الرؤية إدراك يخلقها الله للرأى فيرى المرئي، لكن مجرى العادة تكون على صفات وليست بشروط.

۴۵۔ - "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ نَاسًا قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تَصَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟ قَالُوا: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: هَلْ تَصَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ. فَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ الطَّوَاغِيتَ، وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَا كَانَنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبَّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبَّنَا عَرَفْنَاهُ. فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبَّنَا فَيَتَّبِعُونَهُ. وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ. فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ. وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ، سَلِّمْ. وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانِ؟ قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدَرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ، تَخْطِفُ النَّاسَ

بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ يَعْنِي بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ الْمُجَازَى حَتَّى يُنَجَّى حَتَّى إِذَا
 فَرَّغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ بِرَحْمَتِهِ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ،
 أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مِمَّنْ أَرَادَ اللَّهُ
 أَنْ يَرْحَمَهُ، مِمَّنْ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَيَعْرِفُونَهُمْ فِي النَّارِ، يَعْرِفُونَهُمْ بِأَثَرِ
 السُّجُودِ، تَأْكُلُ النَّارُ مِنْ ابْنِ آدَمَ إِلَّا أَثَرَ السُّجُودِ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ
 أَثَرَ السُّجُودِ. فَيُخْرِجُونَ مِنَ النَّارِ وَقَدْ امْتَحَشُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءُ الْحَيَاةِ
 فَيَنْبُتُونَ مِنْهُ كَمَا تَنْبُتُ الْجَبَّةُ فِي حِمِيلِ السَّيْلِ. ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ
 الْعِبَادِ، وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ، وَهُوَ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا الْجَنَّةَ،
 فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، فَإِنَّهُ قَدْ قَشَبَنِي رِبْحَهَا وَأَحْرَقَنِي
 ذِكَاؤُهَا، فَيَدْعُو اللَّهَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدْعُوهُ... (الى قوله)... فَيَقْدُمُهُ إِلَى بَابِ
 الْجَنَّةِ فَإِذَا قَامَ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ انْفَهَقَتْ لَهُ الْجَنَّةُ فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْخَيْرِ
 وَالسُّرُورِ... (الى قوله)... فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! لَا أَكُونُ أَشْقَى خَلْقِكَ، فَلَا يَزَالُ
 يَدْعُو اللَّهَ حَتَّى يَضْحَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ. فَإِذَا ضَحِكَ اللَّهُ مِنْهُ، قَالَ: ادْخُلِ
 الْجَنَّةَ. فَإِذَا دَخَلَهَا قَالَ اللَّهُ لَهُ: تَمَنَّهُ. فَيَسْأَلُ رَبَّهُ وَيَتَمَنَّى، حَتَّى إِنَّ اللَّهَ لَيَذْكُرُهُ
 مِنْ كَذَا وَكَذَا، حَتَّى إِذَا انْقَطَعَتْ بِهِ الْأَمَانِيُّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ
 مَعَهُ (الى قوله) قال أبو سعيد وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة... الحديث.

(ص: ۱۰۰ سطر: ۳ تا ص: ۱۰۱ سطر: ۱۱)

قوله: "الطَّوَاعِيتُ"

(ص: ۱۰۰ سطر: ۷)

یعنی اصنام، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بتوں کے اندر بھی چلنے کی صلاحیت پیدا کر دی جائے گی۔

قوله: "وَبَقِيَ هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُونَ"

(ص: ۱۰۰ سطر: ۸)

ای اُمۃ الاجابۃ، ابتداء میں منافقین بھی ان کے ساتھ شامل ہوں گے جو
 "کشف عن الساق" کے وقت سجدہ نہ کر سکنے کی وجہ سے ظاہر کر دیئے جائیں گے۔ جیسا کہ
 آگے ایک روایت میں آئے گا۔

قوله: ”فَيَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۸)

یہ الفاظ متشابہات کے قبیل سے ہیں، متشابہات کے بارے میں علمائے اہل السنۃ والجماعۃ کے دو طریقے ہیں۔

متقدمین کا طریقہ:۔ متقدمین کا طریقہ یہ ہے کہ ہمیں ان متشابہات کی مراد کا کوئی علم یقینی حاصل نہیں، تاہم ان کے جو بھی معنی اللہ کے نزدیک مراد ہیں وہ حق ہیں، ہم ان پر ایمان لاتے ہیں اور کوئی تاویل نہیں کرتے۔ یہ مذہب احوط اور اقرب الی القرآن ہے، کما قال تعالیٰ: ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا“۔

متأخرین کا مذہب:۔ متأخرین نے تاویل کا راستہ اختیار فرمایا، لیکن اس میں بھی وہ کوئی قطعی اور یقینی حکم نہیں لگاتے، بلکہ بہ طور احتمال کے یوں فرماتے ہیں کہ: اس کے فلاں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ اور متأخرین کو یہ تاویل کا راستہ اس لئے اختیار کرنا پڑا کہ جب یونانی فلسفہ، اسلامی معاشرہ میں متعارف ہوا تو بہت سے مسلمان اس سے متأثر ہوئے اور ان کے عقائد پر بھی اس فلسفہ کا اثر پڑا، یہاں تک کہ بہت سے گمراہ فرقے وجود میں آ گئے، انہی میں سے ایک فرقہ ”مجسمہ“ ہے جس کے متبعین کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ رب العزت جسم رکھتے ہیں، جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جسم و صورت سے مُنَزَّہ ہیں۔ تو وہ الفاظ جن سے باری تعالیٰ کا مجسم ہونا اور اسی کے مطابق افعال کے صدور کا شبہ ہوتا تھا، متأخرین نے ان میں تاویل کی تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس کے جو معنی فرقہ ”مجسمہ“ نے لئے ہیں وہ درست نہیں، دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ مثلاً مذکورہ جملہ میں ”يَأْتِيَهُمْ“ کو بمعنی ”يُظْهِرُ لَهُمْ“ اور صورۃ کو صفة کے معنی میں لیا۔

اگرچہ احوط طریقہ متقدمین کا ہے، لیکن چونکہ متأخرین کا طریقہ غرض صحیح پر مبنی ہے، نیز متأخرین اپنی تاویل میں قطعیت کا حکم بھی نہیں لگاتے بلکہ محض احتمال کے طور پر ذکر کرتے ہیں، تو اس اعتبار سے یہ طریقہ بھی قابلِ اعتراض نہیں، بلکہ بہت سے مواقع میں مفید ثابت ہوتا ہے۔

قوله: ”بَيْنَ ظُهْرَانِي جَهَنَّمَ“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۹)

أى بين طرفيها، كذا فى فتح الملهم عن المرقاة.^(۱)

قوله: ”كَلَاكِيْبُ“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۱)

یہ کَلُوب بفتح الکاف وتشديد اللام کی جمع ہے بمعنی آنکڑا۔^(۲) یعنی لوہے کا وہ لمبا سر یا جس کی نوک مڑی ہوئی ہوتی ہے اور اس میں گوشت وغیرہ کو لٹکا کر تنور میں چھوڑا جاتا ہے یا روٹی کو تنور سے نکالا جاتا ہے (فتح الملهم بزيادة)^(۳)۔

قوله: ”مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۱)

سعدان ایک خاص نبات کا نام ہے جس کے کانٹے کی نوک بہت باریک ہوتی ہے، جہنم کے آنکڑے کو سعدان کے کانٹے کے ساتھ صرف نوک کے باریک ہونے میں تشبیہ دی گئی ہے، جماعت کے اعتبار سے نہیں، اس لئے کہ جہنم کا آنکڑا تو اس سے بہت بڑا اور خوفناک ہوگا۔^(۴) قوله: ”فَمِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۲) بفتح الباء الموحدة، یعنی ہلاک کیا ہوا۔ باب افعال سے اسم مفعول ہے، (فتح الملهم)^(۵)۔

قوله: ”الْمُجَازَى“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۲) ”الْمُجَازَاةُ“، (باب مُفَاعَلَة) سے اسم مفعول

ہے۔

قوله: ”قَدْ اَمْتَحَشُوا“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۳) باب افعال سے ماضی معروف کا صیغہ

ہے۔ ای احترقوا وزنا ومعنی (فتح الملهم بزيادة ابضاح)^(۶)۔

قوله: ”كَمَا تَنْبُثُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ“ (ص: ۱۰۱: سطر: ۴)

”الْحَبَّةُ“ بکسر الحاء، بیج جو اُگانے کے لئے زمین میں بویا جاتا ہے، اور بفتح الحاء وہ دانہ جو زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں بکسر الحاء ہے، یعنی بیج (فتح الملهم)^(۷)۔ جس طرح سیلابی بیج بہت تیزی سے اُگتا ہے، اسی طرح اُن کے جسم پر بھی گوشت

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۵۴ وفى اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۵۵۰: ”على ظهري جہنم“ ویروی ”ظهري جہنم“ وهما لغتان قاله الأصمعي وفى كتاب العين للخليل ج: ۴ ص: ۳۸: والظهران من قولك: أنابن ظهرا نيههم وظهرهم وكذا لك الشيء فى وسط الشيء: هو بين ظهريه وظهرانيه.

(۲) الغريب لابن سلام ج: ۲ ص: ۲۵.

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۵۵.

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۷۳.

(۵) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۵۶.

(۶) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۵۸.

(۷) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۵۸ ولسان العرب ج: ۳ ص: ۱۰.

پوست بہت تیزی سے اُگ آئے گا۔

قولہ: ”اٰمٰی رَبِّ“ (ص: ۱۰۱: ۵) ”ای“ بفتح الهمزة وسكون الیاء حرف نداء ہے۔

قولہ: ”قَدْ قَسَبْنٰی رِیْحَهَا وَاَحْرَقْنٰی ذِکَاوَهَا“ (ص: ۱۰۱: ۵)

یعنی زہر آلود کر دیا ہے مجھ کو اُس کی ہوا (یا بدبو) نے اور جلا ڈالا ہے اس کے شعلوں کی

شدت نے۔

قولہ: ”اِنْفَهَقْتُ“ (ص: ۱۰۱: ۸) یعنی کھل کر سامنے آجائے گی۔

قولہ: ”فَاِذَا صَحِكَ اللّٰهُ مِنْهُ“ (ص: ۱۰۱: ۱۰)

یہ بھی تشابہات میں سے ہے، متاخرین اس کی تاویل ”راضی ہونے“ سے کرتے ہیں^(۱)۔

قولہ: ”فَیَسْأَلُ رَبُّہٗ وَیَتَمَنّٰی“ (ص: ۱۰۱: ۱۰) مند احمد میں ابوسعیدؓ سے روایت

ہے کہ: ”فیسأل ویتمنی مقدار ثلاثة ايام من ايام الدنيا“ (فتح الملہم)^(۲)۔

۴۵۳- ”حَدَّثَنِیْ سُوَیْدُ بْنُ سَعِیدٍ ... (الیٰ قولہ) ... عَنْ اَبِی سَعِیدٍ

الْخُدْرِیُّ اَنَّ نَاسًا فِی زَمَنِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ قَالُوْا یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ !

هَلْ نَرٰی رَبَّنَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ : نَعَمْ . قَالَ : هَلْ

تُضَارُوْنَ فِی رُؤِیَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِیْرِ صَحُوًّا لِّیْسَ مَعَهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُوْنَ

فِی رُؤِیَةِ الْقَمَرِ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ صَحُوًّا لِّیْسَ فِیْہَا سَحَابٌ؟ قَالُوْا : لَا یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ .

قَالَ : مَا تُضَارُوْنَ فِی رُؤِیَةِ اللّٰہِ تَعَالٰی یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِلَّا کَمَا تُضَارُوْنَ فِی رُؤِیَةِ

اَحَدِہِمَا . اِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَةِ اُذِّنْ مُؤَدِّنٌ : لَیَتَّبِعُ کُلُّ اُمَّۃٍ مَا کَانَتْ تَعْبُدُ ، فَلَا یَبْقٰی

اَحَدٌ کَانَ یَعْبُدُ غَیْرَ اللّٰہِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْاَصْنَامِ وَالْاَنْصَابِ ، اِلَّا یَتَسَاقَطُوْنَ فِی

النَّارِ . حَتّٰی اِذَا لَمْ یَبْقَ اِلَّا مَنْ کَانَ یَعْبُدُ اللّٰہَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَغَیْرِ اَہْلِ

الْکِتَابِ ، فِیَدْعٰی الْیَہُوْدُ ... (الیٰ قولہ) ... فَمَاذَا تَبْعُوْنَ؟ قَالُوْا عَطِشْنَا یَا رَبَّ !

فَاسْقِنَا ، فِیَسَارُ اِلَیْہِمُ ... (الیٰ قولہ) ... حَتّٰی اِذَا لَمْ یَبْقَ اِلَّا مَنْ کَانَ یَعْبُدُ اللّٰہَ

تَعَالٰی مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، اَتَاہُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ فِی اَدْنٰی صُوْرَةٍ مِّنَ الَّذِی رَاُوْهُ

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۵۵۸۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۵۷۔

فِيهَا. قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ. قَالُوا: يَا رَبَّنَا! فَارْقَنَا
النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرًا مَّا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نَصَاحِبْهُمْ. فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ.
فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، لَا نُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، حَتَّى إِنْ
بَعْضُهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ. فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِهَا؟
فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ
إِلَّا أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ... (الى قوله)... ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ
وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ وَيَقُولُونَ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا الْجِسْرُ؟
قَالَ: دَحْضُ مَزَلَّةٍ. فِيهِ خَطَاطِيفٌ وَكَلَالِيبٌ وَحَسَكٌ، تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوبِكَةٌ
يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرَّيْحِ وَكَالطَّيْرِ
وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرَّكَّابِ، فَنَاجٍ مُسَلِّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوشٌ فِي
نَارِ جَهَنَّمَ. حَتَّى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ، قَوَّالِدَى نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْكُمْ مَنْ
أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشِدَةً لِلَّهِ، فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ، مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ فِي النَّارِ. يَقُولُونَ: رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيَحُجُّونَ.
فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مِنْ عَرَفْتُمْ. فَتَحْرَمُ صُورُهُمْ عَلَى النَّارِ فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا
كَثِيرًا... (الى قوله)... ثُمَّ يَقُولُ: ارْجِعُوا، فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ
دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ. فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا... (الى قوله)... فَيَقُولُ اللَّهُ
تَعَالَى: شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ
الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ
عَادُوا حُمَمًا فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهْرٍ فِي أَقْوَاهِ الْجَنَّةِ... (الى قوله)... قَالَ: فَيُخْرِجُونَ
كَاللُّوْلُو فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ. هَؤُلَاءِ عَتَقَاءُ اللَّهِ الَّذِينَ
أَدْخَلَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ... الحديث.

(ص: ۱۰۲ سطر: ۱۱ و ص: ۱۰۳ سطر: ۸ تا ۱۱)

(ص: ۱۰۲ سطر: ۲)

قوله: "صَحُّوا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ"

”صَحْوًا“ فضاء کی وہ حالت جس میں بادل نہ ہوں، اگلا جملہ ”لیس معها سحاب“ اس کی تفسیر ہے۔

قولہ: ”غَبِرَ أَهْلُ الْكِتَابِ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۴) بضم الغین المعجمة وفتح الباء الموحدة المشددة، بقایا ہم جمع غابر وهو الباقي۔

قولہ: ”عَطِشْنَا يَا رَبِّ!“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۵)

ای فیقول کل واحد منهم عطشنا يَا رَبِّ.

قولہ: ”فِي أَدْنَىٰ صُورَةٍ مِّنَ النَّبِيِّ رَأَوْهُ فِيهَا“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۷)

صورة سے مراد صفت ہے، رآؤہ فیہا سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اس سے قبل بھی اللہ رب العزت کی زیارت کی ہوگی، حالانکہ دُنیا کے اندر کسی کے لئے بھی اللہ رب العزت کا دیدار ممکن نہیں، لہذا اس جملہ کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:-

۱- عہدِ اُلت کے وقت ہمیں اللہ رب العزت کی زیارت نصیب ہوئی تھی، جس کا استحضار دنیاوی زندگی میں تو نہیں رہا لیکن میدانِ حشر میں وہ رُؤیت یاد آجائے گی۔

۲- رُؤیت سے مراد اعتقاد ہے، اُی الصفة التي اعتقدوها۔^(۱)

قولہ: ”أَفْقَرُ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۸)

اُی فی حالة کنا الیہم أفقر، یعنی دنیا میں فقر و تنگدستی کی حالت میں ہم نے ان سے جدائی اختیار کی جبکہ ہم ان کے زیادہ محتاج تھے، تو اب جب ان کے پیچھے چلنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے تو ہم ان سے جدائی کیوں اختیار نہ کریں گے۔

قولہ: ”لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۸)

اُی عن الصواب ويرجع عنه للامتحان الشديد الذي جرى، (نووی)۔

قولہ: ”فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۹)

متاخرین کے نزدیک کشف عن الساق کنایہ ہے شدید اور ہولناک منظر سے، جیسے

کلامِ عرب کا محاورہ ہے: ”كشفت الحرب عن ساقها اُی اشتدت“۔^(۲)

قولہ: ”أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۹)

(۱) علامہ مازنی نے اسی جواب کو رائج قرار دیا ہے، ملاحظہ فرمائیے: المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۶۔

(۲) مختار الصحاح ج: ۱ ص: ۱۳۵، مادة: سوق ولسان العرب ج: ۱۰ ص: ۱۶۸۔

یعنی اللہ رب العزت سجدہ کرنے کی قدرت عطا فرمائیں گے۔

قوله: ”وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ“ (ص: ۱۰۲: ۱۰: سطر: ۱۰) بکسر الحاء وقيل بضمها ای تقع ویؤذن فيها (نووی)۔^(۱)

قوله: ”دَحْضُ مَزَلَّةٍ“ (ص: ۱۰۲: ۱۰: سطر: ۱۰) دحض پر تنوین ہے، دال مفتوح اور حاء ساکن ہے، اور مزلة بفتح المیم وفتح الزاء وکسر ہاء، دحض اور مزلة دونوں ہم معنی ہیں، یعنی وہ جگہ جس پر پاؤں پھسلتے ہوں۔^(۲)

قوله: ”خَطَاطِيفُ“ (ص: ۱۰۲: ۱۰: سطر: ۱۰) خُطَاف بضم الخاء کی جمع ہے، بمعنی کلاب، (فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: ”وَحَسَكُ“ (ص: ۱۰۲: ۱۰: سطر: ۱۰) لوہے کے سخت کانٹے۔

قوله: ”كَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ“ (ص: ۱۰۲: ۱۱: سطر: ۱۱) اجواد کی جمع ہے، اور وہ جَوَاد کی جمع ہے، اچھا تیز رفتار گھوڑا، وهو من اضافة الصفة الى الموصوف (فتح الملہم)۔^(۴)

قوله: ”فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوشٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ“

(ص: ۱۰۲: ۱۱: سطر: ۱۱)

یعنی پلِ صراط سے گزرنے والے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:-

۱- نَاجٍ مُسَلَّمٌ: جو سلامتی کے ساتھ بغیر کسی تکلیف کے گزر جائیں گے۔

۲- مَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ: وہ لوگ جن کو تکلیف یا زخموں کا سامنا کرنا پڑے گا، مگر انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور وہ بھی پلِ صراط پار کر لیں گے۔

۳- مَكْدُوشٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ: وہ لوگ جو پلِ صراط سے پار نہ ہو سکیں گے، اُوپر تلے جہنم میں گریں گے۔

قوله: ”مُنَاشِدَةٌ لِلَّهِ“ (ص: ۱۰۳: ۱۱: سطر: ۱۱) اللہ سے مطالبہ کرنا۔ اور ”مَا مِنْ أَحَدٍ مِنْكُمْ بِأَشَدَّ مَنَاشِدَةً لِلَّهِ فِي اسْتِيفَاءِ الْحَقِّ... الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے کوئی بھی حقوق وصول کرنے کے لئے اللہ سے مطالبہ کرنے میں اُن مومنین سے زیادہ اشد نہیں جو قیامت کے

دن اپنے اُن بھائیوں کے لئے اللہ سے مطالبہ (ان کی نجات کا) کریں گے جو آگ میں (داخل ہو گئے) ہوں گے۔

قوله: ”يَقُولُونَ: رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيُحْجُونَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُ“

(ص: ۱۰۳ سطر: ۱)

یہ حدیث بیک وقت معتزلہ و خوارج اور مرجئة کی تردید کرتی ہے، یقولون ربنا کانوا یصومون معنا الخ، سے مرجئة کی تردید ہوئی کہ کچھ مومنین باوجود صائم و مصلیٰ ہونے کے بھی بعض گناہوں کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے، تو معلوم ہوا کہ ایمان لانے کے باوجود اعمالِ صالحہ کا مکمل اہتمام اور گناہوں سے اجتناب نجات کے لئے ضروری ہے، اور ”أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُ“ کے جملہ سے معتزلہ و خوارج کی تردید ہوئی کہ وہ مومنین باوجود گنہگار ہونے کے مَحْلَد فی النار نہ ہوئے، تو معلوم ہوا کہ معصیت کا ارتکاب مسلمان کو مَحْلَد فی النار نہیں کرتا۔

قوله: ”مِنْ خَيْرٍ“

(ص: ۱۰۳ سطر: ۳)

خیر سے ایمان کے سوا باقی اعمالِ قلب مراد ہیں (فتح الملہم)۔^(۱)

قوله: ”لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ“

(ص: ۱۰۳ سطر: ۶)

یعنی مجرّد ایمان کے علاوہ کوئی خیر کا کام نہیں کیا تھا، (فتح الملہم عن القاضي عیاض) یا ایمان مع الاقرار کے علاوہ کوئی نیک کام دل سے بھی نہیں کیا تھا، (فتح الملہم عن الزرکشی)۔^(۲)

قوله: ”قَدْ عَادُوا حُمَمًا“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۶) ای صاروا حُمَمًا اور ”حُمَم“ بضم

الحاء وفتح المیم الاولیٰ المخففة ”حُمَمَة“ کی جمع ہے بمعنی کوملہ۔

قوله: ”فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۶) یہ ”فَوَهَة“ بضم الفاء وتشدید الواو

المفتوحة کی جمع ہے علی غیر القیاس، و أفواه الاذقة والانهار: أداکھا۔ بظاہر یہاں مراد جنت کے قصور و محلات کو جانے والے راستے ہیں (فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: ”كَالَّذِينَ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۷)

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۷۲۔

(۲) بظاہر قاضی عیاض کی مراد یہ ہے کہ اقرار باللسان بھی (کسی عذر سے) نہیں کیا تھا۔ رفع

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۷۴۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۷۳۔

یہ متمنع عیب کا نہیں بلکہ انعام الہی کے اظہار کا ہوگا۔

۴۵۴ - ”(قَالَ مُسْلِمٌ) قَرَأْتُ عَلَى عِيسَى بْنِ حَمَادٍ رُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَقُلْتُ لَهُ: أَحَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنْكَ؛ أَنْكَ سَمِعْتَ مِنَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ لِعِيسَى بْنِ حَمَادٍ: أَخْبَرَكَمُ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ ... (السی قولہ) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ؛ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَى رَبَّنَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تُصَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ؟ ... (السی قولہ) ... قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: بَلَّغْنِي أَنَّ الْجِسْرَ أَدْقُ مِنَ الشَّعْرَةِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ.

وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ اللَّيْثِ ”فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا أَعْطَيْنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ وَمَا بَعْدُهُ“ فَاقْرَأْ بِهِ عِيسَى بْنُ حَمَادٍ. (ص: ۱۰۳: ۹: ۱۲۶)

قوله: ”قَرَأْتُ عَلَى عِيسَى بْنِ حَمَادٍ رُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثَ“ ... الخ.

امام مسلم یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شفاعت کے بارے میں یہ حدیث جو انہوں نے اپنے اُستاذ ”سُؤید بن سعید“ قال حدثنی حفص بن میسرہ“ کی سند سے تفصیلاً ذکر کی ہے اسے وہ تین فرق کے ساتھ اپنے ایک اور اُستاذ عیسیٰ بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔

ایک فرق یہ ہے کہ سُؤید بن سعید کی روایت بطریق التحدیث ہے، یعنی سُؤید بن سعید نے یہ حدیث سنائی اور میں نے سنی، جبکہ عیسیٰ بن حماد کی روایت بطریق الاخبار ہے کہ حدیث میں نے ان کو پڑھ کر سنائی اور انہوں نے توثیق کی، (فاقرُ بہ عیسیٰ بن حماد)۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ سُؤید بن سعید نے یہ حدیث حفص بن میسرہ کے طریق سے روایت کی ہے جبکہ عیسیٰ بن حماد نے اسے لیث بن سعد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ عیسیٰ بن حماد کی روایت عن لیث بن سعد میں ایک جملہ زیادہ ہے اور کچھ جملہ کم ہیں، یعنی لیث بن سعد نے اپنی روایت میں ”بغیر عمل عملوہ ولا قدم قدموہ فیقال لهم: لکم ما رأیتُم ومثلہ معہ“ کے بعد یہ جملہ زائد کیا ہے کہ: ”قال ابو سعید الخدری بلغنی ان الجسر اذق من الشعرة واحده من السيف“ اور سُؤید بن سعید کی روایت کا یہ جملہ

کہ: ”فیقولون ربنا اعطینا ما لم تعطِ احداً من العالمین“ اور اس کے بعد کی عبارت عیسیٰ بن حماد کی روایت میں نہیں ہے۔

باب اثبات الشفاعة و اخراج المؤخّدين من النار

۴۵۶- ”حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الی قولہ) ... حَدَّثَنَا عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يُدْخِلُ اللَّهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ بِرَحْمَتِهِ، وَيُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ: انْظُرُوا مَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ. فَيُخْرِجُونَ مِنْهَا حُمَمًا قَدْ امْتَحَشُوا. فَيُلْقُونَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ - أَوْ الْحَيَا - فَيَسْبُغُونَ فِيهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ إِلَى جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَوْهَا كَيْفَ تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً.“

(ص: ۱۰۴ سطر: ۲۳۱)

قوله: ”أَوْ الْحَيَا“ (ص: ۱۰۴ سطر: ۴) بالقصر وهو المطر۔^(۱)

قوله: ”صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً“ (ص: ۱۰۴ سطر: ۴) بمعنی پیلا، بل کھایا ہوا۔

۴۵۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الی قولہ) عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَىٰ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَا: فَيُلْقُونَ فِي نَهْرِ يُقَالُ لَهُ: الْحَيَاةُ (الی قولہ) كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ فِي حِمِيَّةٍ أَوْ حَمِيلَةِ السَّيْلِ.“

(ص: ۱۰۴ سطر: ۶۳۴)

قوله: ”فِي حِمِيَّةٍ“ (ص: ۱۰۴ سطر: ۶) هو ما تَغَيَّرَ لَوْنُهُ مِنَ الطِّينِ، یعنی کچڑ، گارا۔^(۲)

۴۵۸- ”حَدَّثَنِي نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ. وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمْ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً، حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحَمًا، أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِئَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرَ، فَبُثُّوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ. فَيَسْبُغُونَ نَبَاتِ الْجَنَّةِ تَكُونُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ كَانَ رَسُولَ

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۷۹۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۸۰ المنجد ص: ۲۳۶۔

اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ كَانَ بِالْبَادِيَةِ۔“

(ص: ۱۰۴ سطر: ۶ تا ۹)

قوله: ”الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا“

(ص: ۱۰۴ سطر: ۷)

یعنی وہ لوگ جو مخلد فی النار ہوں گے۔

(ص: ۱۰۴ سطر: ۷)

قوله: ”لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يُحْيَوْنَ“

اگرچہ وہ لوگ زندہ ہوں گے لیکن چونکہ یہ زندگی راحت والی نہ ہوگی، بلکہ انتہائی مصائب اور مسلسل عذاب پر مشتمل ہوگی اس لئے اس کی نفی کی گئی۔

قوله: ”فَحَمًّا“ (ص: ۱۰۴ سطر: ۸) یعنی کوملہ۔

(ص: ۱۰۴ سطر: ۸)

قوله: ”ضَبَائِرَ“

بفتح الضاد المعجمة، متفرق جماعتیں، اور ”ضَبَائِرَ“ مکرر ہونے کی وجہ سے ترجمہ ہوگا، متفرق جماعتیں، متفرق جماعتیں۔ وَهُوَ جَمْعُ ضَبَارَةٍ^(۱) بفتح الضاد وکسرہا، لغتان۔ (فتح الملهم)۔^(۲)

۴۶۰۔ ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي لَأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا، وَآخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا الْجَنَّةِ رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ حَبْوًا..... الحديث.“

(ص: ۱۰۴ سطر: ۶ تا ۹)

قوله: ”حَبْوًا“ (ص: ۱۰۵ سطر: ۲) ہاتھوں اور ٹانگوں پر چلنا، گھٹنوں کے بل چلنا، (فتح

الملهم)۔^(۳)

۴۶۱۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي لَأَعْرِفُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنَ النَّارِ: رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنْهَا زَحْفًا. فَيَقَالُ لَهُ: انْطَلِقْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَيَذْهَبُ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، فَيَجِدُ النَّاسَ قَدْ أَخَذُوا الْمَنَازِلَ فَيَقَالُ لَهُ: أَتَذْكُرُ الزَّمَانَ الَّذِي كُنْتَ فِيهِ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ. فَيَقَالُ لَهُ: تَمَنَّ، فَيَتَمَنَّى. فَيَقَالُ لَهُ: لَكَ الَّذِي تَمَنَيْتَ وَعَشْرَةٌ

(۱) الغرب لابن قتيبة ج: ۱ ص: ۳۹۵ والفائق ج: ۲ ص: ۳۲۷ والنهائية لابن الأثير ج: ۳ ص: ۷۱

ولسان العرب ج: ۳ ص: ۴۸۰، مادة: ض ب ر.

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۴۸۰۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۴۸۴ و شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۱۰۵۔

أَضْعَافِ الدُّنْيَا. قَالَ: فَيَقُولُ: أَسْخَرُ بِي وَأَنْتَ الْمَلِكُ؟ قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِدُهُ.“ (ص: ۱۰۵: ط: ۷۲۵)

قولہ: ”رَحْفًا“ (ص: ۱۰۵: ط: ۶) سرین کے بل یعنی گھٹ گھٹ کر چلنا۔ پیچھے ایک روایت میں ”حَبْوًا“ ہے، بظاہر وہ کبھی حَبْوًا چلے گا کبھی رَحْفًا۔ (فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِدُهُ“ (ص: ۱۰۵: ط: ۷)

فنِ تجوید میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ نواجذ وہ داڑھیں ہیں جو جڑے کے بالکل آخری کنارے پر ہوتی ہیں، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ہنٹے وقت آدمی کے نواجذ صرف اس وقت ظاہر ہو سکتے ہیں جب وہ بہت ہی زیادہ منہ کھول کر قہقہہ لگائے، جبکہ احادیث سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح قہقہہ لگا کر ہنسے ہوں، تو پھر یہاں بدتِ نواجذ کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ نواجذ سے مراد بظاہر ”ضواحک“ ہیں، علمِ تجوید کے مقرر کردہ اسماء بطور اصطلاح بعد میں وجود میں آئے، لہذا اصطلاحِ تجوید کے نواجذ مراد نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ کی عام عادتِ شریفہ تبسم فرمانے کی تھی، ضحک کم فرماتے تھے، لیکن اس موقع پر ضحک فرمایا حتیٰ کہ ضواحک ظاہر ہو گئے۔^(۲)

۴۶۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِیْ قولہ) ... عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ رَجُلٌ. فَهُوَ يَمْشِي مَرَّةً وَيَكْبُؤُ مَرَّةً، وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً، فَإِذَا مَا جَاوَزَهَا ... (الِیْ قولہ) ... فَتَرْفَعُ لَهُ شَجَرَةٌ. فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! أَدْنِي مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَلَا سِتْطَلَّ بِظِلِّهَا ... (الِیْ قولہ) ... فَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ! أَلَمْ تُعَاهِدْنِي أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهَا؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ هَذِهِ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا. وَرَبُّهُ يَعْذِرُهُ ... (الِیْ قولہ) ...“

فیقول: یا ابنِ آدم! ما یصْرینن منک؟... الحدیث. (ص: ۱۰۵: ط: ۱۳۷)

قولہ: ”وَيَكْبُؤُ مَرَّةً وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً“ (ص: ۱۰۵: ط: ۹۲۸)

يَكْبُؤُ کے معنی ہیں ”وہ چہرے کے بل گرے گا، اور تَسْفَعُ بفتح التاء واسکان

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۳۸۲۔

(۲) علامہ مازنی نے المعلم ج: ۱: ص: ۲۲۹ میں یہی جواب دیا ہے، اور قاضی عیاض ”اکمال المعلم ج: ۱: ص: ۵۶۹ میں یہ جواب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: هذا ان شاء الله هو الصواب۔

السين المهملة وفتح الفاء ہے، اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کے چہرے کو مارے گی اور اسے سیاہ کر دے گی (نووی)۔^(۱)

قوله: ”أَيُّ رَبِّ“

(ص: ۱۰۵ سطر: ۹)

ای بفتح الهمزة وسكون الياء. یہ حرف دو معنی میں آتا ہے، ایک نداء قریب کے لئے، یہاں اسی معنی میں آیا ہے، اور دوسرے تفسیر کے لئے جیسے جاءنی زیدُ ای ابو عبد اللہ۔ اور ”ای“ بکسر الهمزة وسكون الياء حرف اثبات ہے، بمعنی ”نعم“ لیکن یہ ہمیشہ استفہام کے جواب میں قسم کے ساتھ آتا ہے، پس مثلاً: هل قام زيد؟ کے جواب میں کہا جائے گا: ”ای والله“ یا ”إِي وَرَبِّي“ یا ”إِي لَعْمَرِي“ (شرح الکافیة للجامی)۔^(۲)

قوله: ”يَعْدِرُهُ“ (ص: ۱۰۵ سطر: ۱۳) بفتح الياء وَيُضْمُ، ای يجعله معذوراً (فتح

الملمہ)۔^(۳)

قوله: ”هَذِهِ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا“

(ص: ۱۰۵ سطر: ۱۴)

أَي إِنَّمَا أَسْأَلُكَ هَذِهِ وَلَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا.

قوله: ”مَا يَصْرِيئُنِي مِنْكَ“ (ص: ۱۰۵ سطر: ۱۵) بفتح الياء واسكان الصاد

المهملة، من الصَّرِي، بفتح الصاد واسكان الراء، هو القَطْعُ، والمعنى أى شىء يُرْضِيكَ ويقطع السؤال بيني وبينك؟

٤٦٤ - ”حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو الْأَشْعَثِيُّ... (الى قوله)... عَنِ الْمُغِيرَةِ

بْنِ شُعْبَةَ يُخْبِرُهُ النَّاسَ عَلَى الْمَنْبَرِ، قَالَ سُفْيَانُ: رَفَعَهُ أَحَدُهُمَا، أَرَاهُ ابْنَ أَبَجَرَ، قَالَ: سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ: مَا أَذْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةٌ؟ (الى قوله) وقد نزل الناس منازلهم أَخَذُوا أَخَذَاتِهِمْ. (الى قوله) قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِيءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ فَيُقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ..... (الى قوله)..... قَالَ: رَبِّ! فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةٌ؟ قَالَ: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ، عَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ، قَالَ: وَمَصْدَقُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

(۲) ص: ۳۵۹، ۳۶۰ رفع۔

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۱ ص: ۱۰۵۔

(۳) فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۳۸۵۔

عَزَّ وَجَلَّ ”فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ“ (الآية۔) (ص: ۱۰۶ سطر: ۱۰۳) قوله: ”أَخَذُوا أَخَذَاتِهِمْ“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۸۷) أى أخذوا مأخوذاتهم، یعنی ان کو جو لینا تھا وہ لے لیا۔

قوله: ”فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةٌ؟“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۹) أى من هو اعلى منزلة؟

فائدہ:- جو شخص سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا مختلف احادیث میں اس کے احوال مختلف بیان کئے گئے ہیں، ان احوال مختلفہ کی تطبیق میں علمائے کرام کے دو قول ہیں:-
۱- ممکن ہے یہ ایک ہی شخص ہو اور اس کے یہ سارے احوال مختلفہ، مختلف اوقات میں ہوں، کسی حدیث میں ایک وقت کا حال بیان کیا گیا، دوسری احادیث میں دوسرے اوقات کا۔
۲- ہو سکتا ہے کہ آخر میں داخل ہونے والے کئی لوگ ہوں، جو جہنم کی مختلف اطراف سے نکل کر جنت میں داخل ہوں گے۔ ہر ایک کے احوال دوسرے سے مختلف ہوں گے، کسی حدیث میں ایک شخص کا حال بیان کیا گیا، کسی میں دوسرے کا، فلا تعارض۔

قوله: ”أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۹)

اى اخترت واصطفيت، یہاں ”اردت“ کی ضمیر مفعول ”ہم“ محذوف ہے، اور ”غرسٹ کرامتہم... الخ“ سے پہلے واو عطف بھی محذوف ہے۔^(۱)

۴۶۸- ”حَدَّثَنِي عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ... (الى قوله)... أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ. فَقَالَ: نَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا أَنْظُرُ أَيْ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ. قَالَ: فَتَدْعَى الْأُمَمُ بِأَوْتَانِهَا وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ، الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ يَأْتِينَا رَبُّنَا بَعْدَ ذَلِكَ (الى قوله) وَيَذْهَبُ حَرَّاهُ ثُمَّ يُسْأَلُ حَتَّى تُجْعَلَ لَهُ الدُّنْيَا وَعَشْرَةُ أَمْثَالِهَا مَعَهَا.“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۱۵ تا ص: ۱۰۷ سطر: ۴)

قوله: ”يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۱۶)

یعنی حضرت جابرؓ سے اس ورود کے متعلق سوال کیا جا رہا تھا جو پل صراط کے ذریعہ جہنم پر ہر انسان کا ہوگا، کما قال تعالیٰ: ”وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا. كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا“^(۲)
قوله: ”عَنْ كَذَا وَكَذَا“ (ص: ۱۰۶ سطر: ۱۶)

(۱) کذا يفهم من فتح المهلم ج: ۲ ص: ۴۸۹ والحل المفهم ج: ۱ ص: ۴۶۔

(۲) مریم آیت: ۷۱۔

راوی کو یاد نہیں رہا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے یہاں کیا لفظ ارشاد فرمایا تھا، اس لئے اسے کذا و کذا سے تعبیر کر دیا، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الفاظ یوں تھے: ”يَحْشُرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى تَلٍّ وَأُمْتِي عَلَى تَلٍّ“ یعنی حشر میں دوسری اُمتوں کے لوگ ایک ٹیلے پر ہوں گے، اور میری اُمت ایک ٹیلے پر ہوگی۔

قوله: ”أَنْظُرُ أَيْ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ“ (ص: ۱۰۶، سطر: ۱۶)

یہ جملہ مشکل اور مغلق سمجھا جاتا ہے، اس کی آسان توجیہ یہ ہے کہ راوی کو مروی عنہ کے بیان کردہ اصل الفاظ یاد نہ رہے تو اس نے ”عن کذا و کذا“ لکھ دیا، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اور بھولے ہوئے الفاظ کا اتنا اجمالی مفہوم اُسے یاد تھا کہ وہ جگہ دوسری اُمتوں کے لوگوں سے بلند ہوگی، اس لئے تفسیر کے طور پر اُس نے آگے ”أَيْ ذَالِكَ فَوْقَ النَّاسِ“ لکھ دیا، اور (شاید بین السطور) اس جگہ پر ”أَنْظُرُ“ کا لفظ بھی لکھ دیا تھا تا کہ بعد میں اس جگہ اپنی دوسری تحریری یادداشتوں میں تلاش کر کے صحیح الفاظ لکھ سکے، یا اگر کوئی دوسرا شخص اس جگہ کو دیکھے تو تحقیق کر کے اصل الفاظ روایت نقل کر دے، لیکن ہوا یہ کہ بعد کے کسی کا تب نے ”أَنْظُرُ“ کے اس لفظ کو جزء متن بنادیا۔^(۱)

قوله: ”وَيَذْهَبُ حُرَاقَةً“ (ص: ۱۰۶، سطر: ۱۶) بضم الحاء المهملة وتخفيف الراء اى اثر النار، (جَلَن، سوزش) حُرَاقَةُ کی ضمیر اُس شخص کی طرف راجع ہے جو جہنم سے نکالا جائے گا، اور ”يَسْأَلُ“ کی ضمیر بھی اسی کی طرف ہے۔

قوله: ”إِلَّا ذَارَاتُ وَجُوهِهِمْ“ (ص: ۱۰۷، سطر: ۷) جمع دَارَةٌ، وهو ما يحيط بالوجه من جوانبه، یعنی چہرے کے اطراف، یعنی اطراف سمیت پورا چہرہ۔ آگ اس کو نہیں کھائے گی کیونکہ وہ موضع سجود ہے (فتح الملهم بزيادة ايضاح)۔

۴۷۲- ”حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ ... (الى قوله) ... حَدَّثَنِي يَزِيدُ الْفَقِيرُ قَالَ: كُنْتُ قَدْ شَفَعْنِي رَأْيِي مِنَ رَأْيِ الْخَوَارِجِ. فَخَرَجْنَا فِي عَصَابَةِ دَوَى عَدَدٍ نُرِيدُ أَنْ نَحْجَّ، ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَى النَّاسِ. قَالَ: فَمَرَرْنَا عَلَى الْمَدِينَةِ فَإِذَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَالِسٌ إِلَى سَارِيَةٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ. قَالَ: فَإِذَا هُوَ قَدْ ذَكَرَ الْجَهَنَّمِيَّيْنَ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ مَا هَذَا الَّذِي تُحَدِّثُونُ؟ وَاللَّهِ يَقُولُ: إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ ط وَكُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا فَمَا هَذَا الَّذِي تَقُولُونَ؟ قَالَ: فَقَالَ: أَتَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَ بِمَقَامِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي الَّذِي يَبْعَثُهُ اللَّهُ فِيهِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنَّهُ مَقَامُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَحْمُودُ الَّذِي يُخْرِجُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يُخْرِجُ. قَالَ: ثُمَّ نَعَتْ وَضَعَ الصِّرَاطَ وَمَرَّ النَّاسَ عَلَيْهِ. قَالَ: وَأَخَافُ أَنْ لَا أَكُونَ أَحْفَظُ ذَاكَ. قَالَ: غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَكُونُوا فِيهَا. قَالَ: يَعْنِي فَيَخْرُجُونَ كَانْتَهُمْ عِيدَانُ السَّمَاسِمِ. قَالَ: فَيَدْخُلُونَ نَهْرًا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ. فَيَخْرُجُونَ كَانْتَهُمُ الْقَرَّاطِيسُ. فَرَجَعْنَا ... الْحَدِيثُ.”

(ص: ۱۰۷ سطر: ۱۳ تا ۱۴)

(ص: ۱۰۷ سطر: ۸)

قوله: ”ثُمَّ نَخْرُجُ عَلَى النَّاسِ“

(۱) یعنی حج کے بعد ہم مذہبِ خوارج کی تبلیغ و اظہار کے لئے نکلیں (نووی و فتح الملمہم)۔

(ص: ۱۰۷ سطر: ۹)

قوله: ”الْجَهَنَّمِيَّيْنَ“

یعنی وہ گنہگار مومنین جو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے۔

(ص: ۱۰۷ سطر: ۱۲)

قوله: ”كَانْتَهُمْ عِيدَانُ السَّمَاسِمِ“

یعنی وہ تیل کے پودوں کی لکڑیوں کی طرح ہوں گے۔^(۲) تیل کی لکڑیوں میں، سوکھنے

کے بعد دو صفات نمایاں ہوتی ہیں:-

۱- سیاہ ہوتی ہیں۔ ۲- پتلی ہوتی ہیں۔

مراد یہ ہے کہ جہنم سے نکلنے والوں کی حالت یہ ہوگی کہ وہ انتہائی کالے اور دُبلے ہوں

گے، لیکن جب نہرِ الجنۃ میں داخل کیا جائے گا تو گورے ہو کر نکلیں گے، کانتہم قرطیس۔ یہ قرطاس کی جمع ہے، بمعنی کاغذ۔

۴۷۳- ”حَدَّثَنَا هَذَابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَرْدِيُّ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَنَسٍ

(۱) شرح نووی ج: ۱ ص: ۱۰۷ و فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۹۳۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث ج: ۲ ص: ۳۰۰، مادة: سمس و لسان العرب ج: ۱۲ ص: ۳۰۶۔

ابْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ
فَيَعْرِضُونَ عَلَى اللَّهِ. فَيَلْتَفِتُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! إِذْ أَخْرَجْتَنِي مِنْهَا فَلَا
تُعِدِّنِي فِيهَا. فَيُنْجِيهِ اللَّهُ مِنْهَا.“

(ص: ۱۰۸ سطر: ۲۱)

قوله: ”يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ“

(ص: ۱۰۸ سطر: ۱)

غالباً ان کی آہ و بکاء کی وجہ سے جہنم سے نکالا جائے گا، فیعرضون علی اللہ تعالیٰ، اس
کے بعد عبارت محذوف ہے، یعنی ثم یقال لهم: انطلقوا، فالتقوا أنفسكم حيث كنتم من
النار. اس مضمون کی ایک روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے جامع ترمذی میں سند ضعیف کے ساتھ
اس طرح مروی ہے: ”ان رجلین ممن دخلا النار اشتد صياحهما، فقال الرب تبارک
وتعالیٰ: أخرجهما، فلما أخرجا قال لهما: لأی شیء اشتد صياحكما؟ قالا: فعلنا
ذلك لِتَرْحَمَنَا. قال: رحمتی لکما أن تنطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتما من النار،
فينطلقان، فيلقى أحدهما نفسه فيجعلها بردًا وسلامًا، ويقوم الآخر فلا یلقى نفسه، فيقول
لله الرب تبارک وتعالیٰ: ما منعک أن تلقی نفسک کما ألقى صاحبک؟ فيقول: یا
رب! انی لأرجو أن لا تعیدنی فیها بعد ما أخرجتني، فيقول له الرب تبارک وتعالیٰ:
”لک رجائک“ فیدخلان الجنة جميعًا برحمة الله.“^(۲)

۴۷۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فَضِيلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ

عُبَيْدِ الْغُبَرِيِّ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتُمُونَ لِذَلِكَ، وَقَالَ ابْنُ عُبَيْدٍ
فَيَلْهَمُونَ لِذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوْ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا.
قَالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَكَ
اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۹۸۔

(۲) جامع الترمذی، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء أن للنار نفسین وما ذکر من ینخرج من النار من
أهل التوحید، ج: ۲ ص: ۸۴ وکنز العمال، باب رؤیة الله ج: ۱۳ ص: ۵۰۳۔ رقم الحديث: ۳۹۳۲۱، و
ص: ۲۶۶۶ رقم الحديث: ۳۹۷۹۶۔

رَبِّكَ ... (الیٰ قولہ)۔ وَلٰكِنْ اءْتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَيَأْتُونِي فَاَسْتَاذِنُ عَلٰی رَبِّيْ فَيُوْذَنُ لِيْ ، فَاِذَا اَنَا رَاَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا ، فَيَدْعُنِيْ مَا شَاءَ اللّٰهُ ، فَيَقَالُ : يَا مُحَمَّدُ ! اَرْفَعُ رَأْسَكَ ، قُلْ تَسْمَعُ ، سَلْ تُعْطَى ، اَشْفَعُ تُشْفَعُ . فَاَرْفَعُ رَأْسِيْ فَاُحْمَدُ رَبِّيْ بِتَحْمِيدٍ يَعْلَمُنِيْهِ رَبِّيْ ، ثُمَّ اَشْفَعُ فَيَحْدُ لِيْ حَدًّا فَاُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ ، وَاَدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ . ثُمَّ اَعُوْذُ ... الحديث .“

(ص: ۱۰۸ سطر: ۲ تا ص: ۱۰۹ سطر: ۴)

قوله: ”فَيَهْتُمُونَ“ (ص: ۱۰۸ سطر: ۳)

یعنی اس فکر میں پڑ جائیں گے کہ اس دن کے شدائد و مصائب سے نجات ملے۔

قوله: ”فَيُلْهِمُونَ لَذَالِكَ“ (ص: ۱۰۸ سطر: ۳)

یعنی ان کو الہام کیا جائے گا اُس بات کا جو آگے آرہی ہے کہ کسی کی شفاعت طلب کرنی چاہئے۔

قوله: ”خَلَقَكَ اللّٰهُ بِيَدِهِ“ (ص: ۱۰۸ سطر: ۴)

مراد یہ کہ اللہ جل شانہ نے آپ کو اسبابِ عادیہ (یعنی ماں باپ کے ملاپ) کے بغیر پیدا فرمایا۔

قوله: ”مِنْ رُّوحِهِ“ (ص: ۱۰۸ سطر: ۴)

یہ اضافۃ المملوک الی المالك یا اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہے نہ کہ اضافۃ الجزء الی الكل کے قبیل سے، کیونکہ اس سے شرک لازم آجائے گا۔

قوله: ”فَاِذَا اَنَا رَاَيْتُهُ“ (ص: ۱۰۹ سطر: ۳)

یہاں رُؤیت حقیقی بھی مراد ہو سکتی ہے اور حجابِ نوری کا دیکھنا بھی مراد ہو سکتا ہے۔

قوله: ”ثُمَّ اَشْفَعُ فَيَحْدُ لِيْ حَدًّا“ (ص: ۱۰۹ سطر: ۴)

اشکال ہوتا ہے کہ تمام اُمتوں کے انسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس لئے حاضر ہوں گے کہ آپ کی شفاعت سے روزِ محشر کے ہولناک مناظر اور مصیبتوں سے نجات مل جائے، لیکن آگے تین روایتوں کے بعد حضرت انس ہی کی روایت میں آرہا ہے کہ:

”اُمّتی اُمّتی“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف اپنی اُمت کی سفارش کریں گے اور دوسرا اشکالِ زیرِ بحث روایت میں بھی ہے کہ آپ کی سفارش یہ ہوگی کہ ان کو جہنم سے نکال لیا جائے، حالانکہ شفاعتِ کبریٰ کا واقعہ روزِ محشر کا ہے، اُس وقت تک تو کوئی بھی جہنم میں نہیں گیا ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے، اور شفاعتِ کبریٰ، حسابِ کتاب اور پلِ صراط پر گزر، اور حوضِ کوثر اور جنت میں داخلے کے ذکر کو حذف کر دیا ہے۔^(۱)

۴۷۷- ”وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ، قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ... (الِیْ قَوْلِهِ)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً.“

زَادَ ابْنُ مِنْهَالٍ فِي رَوَاتِهِ: قَالَ يَزِيدُ: فَلَقِيتُ شُعْبَةَ فَحَدَّثَنِي بِالْحَدِيثِ فَقَالَ شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا بِهِ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَدِيثِ. إِلَّا أَنَّ شُعْبَةَ جَعَلَ مَكَانَ الذَّرَّةِ ذَرَّةً. قَالَ يَزِيدُ: صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بَسْطَامٍ.“

(ص: ۱۰۹ سطر: ۱۳۳۹)

قوله: ”صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بَسْطَامٍ“

(ص: ۱۰۹ سطر: ۱۳)

ابو بسطام، شعب کی کنیت ہے، شعبہ کی روایت میں ذرّہ کی بجائے ذرّہ، بضم الذال ہے، امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ کے شروع میں وعدہ فرمایا تھا کہ عللِ احادیث کو بھی بیان فرمائیں گے، یہاں بھی اُس وعدہ کے مطابق یہ علت بیان فرمائی ہے۔

۴۷۸- ”حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ... (الِیْ قَوْلِهِ)... انْطَلَقْنَا إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَتَشَفَّعْنَا بِثَابِتٍ، فَأَنْتَهَيْنَا إِلَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي الضُّحَى فَاسْتَأْذَنَ لَنَا ثَابِتٌ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَاجْلَسَ ثَابِتًا مَعَهُ عَلَى سَرِيرِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا حَمْزَةَ! إِنَّ

إِخْوَانِكَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يَسْأَلُونَكَ أَنْ ^(۱) تُحَدِّثَهُمْ حَدِيثَ الشَّفَاعَةِ... (الى قوله)... قَالَ: قَدْ حَدَّثْنَا بِهِ مِنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً وَهُوَ يَوْمُئِذٍ جَمِيعٌ وَلَقَدْ تَرَكَ شَيْئًا مَا أَذِرِي أَنْسَى الشَّيْخُ أَوْ كَرِهَ أَنْ يُحَدِّثَكُمْ فَتَتَكَلَّمُوا. قُلْنَا لَهُ: حَدِّثْنَا. فَضَحِكَ وَقَالَ: خَلِيقَ الْإِنْسَانِ مِنْ عَجَلٍ. مَا ذَكَرْتُ لَكُمْ هَذَا إِلَّا وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُحَدِّثَكُمْوَهُ. ثُمَّ أَرْجِعْ إِلَى رَبِّي فِي الرَّابِعَةِ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ آخِرُ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ لِي: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، وَقُلْ يُسْمَعُ لَكَ، وَسَلْ تُعْطَ، وَاشْفَعْ تُشْفَعْ. فَأَقُولُ: يَا رَبِّ! ائْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ لَكَ، أَوْ قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ إِلَيْكَ وَلَكِنْ وَعِزَّتِي، وَكِبْرِيائِي، وَعَظَمَتِي، وَجَبْرِيائِي، لَا خُرْجَنَ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الحديث.” (ص: ۱۱۰ سطر: ۱۵۲۱)

قوله: ”وَهُوَ يَوْمُئِذٍ جَمِيعٌ“ (ص: ۱۱۰ سطر: ۱۳) أى مجتمع القوة والحفظ (فتح الملهم). ^(۲)

قوله: ”وَجَبْرِيائِي“ (ص: ۱۱۰ سطر: ۱۵) بكسم الجريم، أى عظمتى وسلطانى وقهرى (فتح الملهم). ^(۳)

۴۷۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بِلَحْمٍ، فَرَفَعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... الحديث.” (ص: ۱۱۱ سطر: ۲۱)

قوله: ”فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً“ (ص: ۱۱۱ سطر: ۲).

نہس بالسين ہو تو معنی ہوتے ہیں: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو سامنے کے دانتوں سے نوچنا، اور اگر نہس بالشین ہو تو معنی ہوں گے: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو داڑھوں سے

(۱) مصری نسخے میں جو علامہ ذہبی کے حاشیہ کے ساتھ چھاپا ہے ”عن“ کے بجائے ”ان“ ہے، اور یہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ رفیع

کاٹنا۔^(۱) روایت دونوں طرح آئی ہے، (نووی)۔^(۲)

۴۸۰ - ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: وَضَعْتُ بَيْنَ يَدَي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِصْعَةً مِنْ ثَرِيدٍ وَلَحْمٍ. فَتَنَاوَلَ الذَّرَاعَ. وَكَانَتْ أَحَبَّ الشَّائَةِ إِلَيْهِ. فَنَهَسَ نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ثُمَّ نَهَسَ أُخْرَى فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَلَمَّا رَأَى أَصْحَابَهُ لَا يَسْأَلُونَهُ، قَالَ: أَلَا تَقُولُونَ كَيْفَهُ؟ قَالُوا: كَيْفَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِمَعْنَى حَدِيثِ أَبِي حَيَّانَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ. وَزَادَ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ. وَذَكَرَ قَوْلَهُ فِي الْكُوكَبِ: هَذَا رَبِّي. وَقَوْلُهُ لَا لِهَيْتِهِمْ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا. وَقَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمَصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِيعِ الْجَنَّةِ إِلَى عِضَادَتِي الْبَابِ لَكَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَهَجَرَ أَوْ هَجَرَ وَمَكَّةَ.

(ص: ۱۱۱: سطر: ۱۷-۲۱ و ص: ۱۱۲: سطر: ۱)

قَالَ: لَا أَذْرِي أَى ذَلِكَ قَالَ.

(ص: ۱۱۱: سطر: ۲۰)

قوله: ”أَلَا تَقُولُونَ كَيْفَهُ؟“

معلوم ہوا کہ اگر کسی مقام پر سوال ضروری یا مفید ہو اور طلبہ سوال نہ کریں تو اُستاذ کو چاہئے کہ طلبہ کو اس طرف متوجہ کرے۔

(ص: ۱۱۲: سطر: ۱)

قوله: ”عِضَادَتِي الْبَابِ“

عضادتے، تشبیہ ہے عضادۃ کا، بمعنی چوکھٹ کی عمودی لکڑی۔

۴۸۱ - ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَرِيفٍ بْنُ خَلِيفَةَ الْبَجَلِيُّ (الى قوله) عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ، وَأَبُو مَالِكٍ عَنْ رَبِيعٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى النَّاسَ. فَيَقُومُ الْمُؤْمِنُونَ حَتَّى تُزْلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ فَيَأْتُونَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (الى قوله) اذْهَبُوا إِلَى ابْنِي إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ، قَالَ: فَيَقُولُ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَسْتُ بِصَاحِبِ ذَلِكَ، إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلًا مِنْ وَرَاءَ وَرَاءَ،

(۱) النهاية في غريب الحديث ج: ۵: ص: ۱۳۵، مادة: نهس، لسان العرب ج: ۶: ص: ۲۳۳۔

(۲) ج: ۱: ص: ۱۱۱۔ نیز نهش کی روایت کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مصنف ابن أبي شيبة ج: ۱: ص: ۵۱ والأحاد

والمثنائي ج: ۵: ص: ۳۶۱، رقم الحديث: ۳۱۵۳۔

اعْمِدُوا إِلَىٰ مُوسَىٰ الَّذِي كَلَّمَهُ اللَّهُ تَكْلِيمًا (الیٰ قوله) فَيَأْتُونَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَيَقُومُ فَيُؤَذِّنُ لَهُ. وَتُرْسَلُ الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ. فَتَقُومَانِ جَنَّتِي الصَّرَاطِ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَيَمُرُّ أَوْلُكُمُكَ كَالْبَرْقِ. قَالَ: قُلْتُ: يَا أَبَى أَنْتَ وَأُمِّي، أَيُّ شَيْءٍ كَمَرُ الْبَرْقِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَوْا إِلَىٰ الْبَرْقِ كَيْفَ يَمُرُّ وَيَرْجِعُ فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ، ثُمَّ كَمَرُ الرِّيحِ، ثُمَّ كَمَرُ الطَّيْرِ، وَشَدُّ الرَّجَالِ، تَجْرِي بِهِمْ أَعْمَالُهُمُ الْخ. (ص: ۱۱۲: سطر: ۷ تا ۱۰)

قوله: "تَزْلَفُ لَهُمُ الْجَنَّةُ"

(ص: ۱۱۲: سطر: ۳)

بضم التاء وسكون الزاى وفتح اللام، أى تقرب، ومنه قوله تعالى: "وَإِذَا الْجَنَّةُ

أُزْلِفَتْ" (فتح الملهم) ^(۱)

قوله: "الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ. فَتَقُومَانِ جَنَّتِي الصَّرَاطِ"

(ص: ۱۱۲: سطر: ۶)

یہ تقریباً تواتر سے ثابت ہے کہ بہت سی اشیاء جو دنیا کے اندر معنوی اور غیر جسمانی ہیں، آخرت میں ان کو وجود جسمانی مل جائے گا، جیسے امانت، رشتہ داری، اور انسانوں کے اعمال وغیرہ۔

امانت کا مفہوم

ہمارے عرف میں امانت کا جو مفہوم متعارف ہے، وہ بہت ہی محدود ہے، شریعت میں امانت کا مفہوم بہت عام ہے، ہر شخص کے پاس، ہر وقت بہت سی امانتیں رہتی ہیں، مثلاً انسان کو اچھے بُرے اعمال کی جو قدرت دی گئی ہے وہ بھی اللہ رب العزت کی امانت ہے، شادی شدہ ہے تو اہل و عیال اس کے پاس امانت ہیں، ان کے حقوق اداء نہ کرنا اور اُن سے متعلق جو احکام اللہ اور اس کے رسول نے دیئے ہیں اُن پر عمل نہ کرنا خیانت ہے۔ مجالس کی باتیں امانت ہیں، عہدہ اور ذمہ داری امانت ہے، کسی نے اپنا راز آپ کو بتایا ہے تو وہ امانت ہے، کسی نے مشورہ طلب کیا ہے تو مشورہ امانت ہے، حکومت و سلطنت امانت ہے۔ جس کا حق یہ ہے کہ انسان ان تمام چیزوں کو شرعی حدود و قیود کے ساتھ استعمال کرے ورنہ خائن کہلائے گا۔

قوله: "تَجْرِي بِهِمْ أَعْمَالُهُمُ"

(ص: ۱۱۲: سطر: ۷)

مذکورہ جملہ ایک بہت بڑے اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ پل صراط کی جو صفت احادیث میں بیان کی گئی ہے کہ تلوار سے زیادہ تیز، بال سے زیادہ باریک، پھر اُس پر پھسلن بھی ہے، اور کلا لیب (آنکڑے) بھی ہیں،

اس سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ پلِ صراط سے کسی ایک انسان کو بھی گزرنا ممکن نہیں، چہ جائیکہ اربوں، کھربوں لوگ بیک وقت اس پر سے گزر رہے ہوں، اور پھر چونکہ مختلف لوگوں کی رفتار بھی مختلف ہوگی تو اس سے مزید یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آگے والا شخص سست رفتاری سے سفر کر رہا ہو اور اس کے پیچھے ایک برق رفتار آدمی آ رہا ہو تو لاحق کے لئے سابق کو عبور کر کے آگے نکلنا بظاہر محال ہوگا۔

تو اس کا آسان ترین اور محققانہ جواب یہ ہے کہ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ کہ صاحبِ قدرت ذات کے لئے کچھ بھی مشکل نہیں۔

اور اس کا سائنس کی بنیاد پر سمجھانے کے لئے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دنیا میں زمین کی کشش ثقل ہے کہ وہ اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی طرح آخرت میں بھی جہنم اور جنت کے اندر کشش ہوگی، اور جس طرح دنیا کے اندر مقناطیس کی کشش بعض خاص چیزوں پر اثر انداز ہوتی ہے دیگر پر نہیں، مثلاً: مقناطیس لوہے کو تو اپنی طرف کھینچتا ہے لکڑی کو نہیں کھینچتا، اسی طرح جنت اور جہنم کی کشش بھی خاص قسم کی ہوگی، جنت ایسے لوگوں کو اپنی طرف کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ صالحہ کرتے تھے، اس کے برعکس جہنم ایسے لوگوں کو کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ سیئہ کا ارتکاب کرتے تھے۔ حاصل یہ کہ جنت یا جہنم میں سے کسی کی طرف کھینچ کر جانا اعمال کی بنیاد پر ہوگا، جیسا کہ حدیثِ باب کے مذکورہ بالا جملے سے ظاہر ہے۔

فائدہ:- محققین کا کہنا ہے کہ آخرت کی پلِ صراط درحقیقت دنیا ہی کی صراطِ مستقیم کی ماڈی شکل ہے، گویا صراط کی دو قسمیں ہیں:-

۱- دنیاوی: جس کا دوسرا نام اسلام ہے، جس کا کامل درجہ ”استقامت“ ہے، یہ معنوی صراط ہے، اسی کی دُعا ہر نماز میں کی جاتی ہے کہ: ”اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“۔ یہ بھی ایک پل ہے جو بندے اور اللہ جل شانہ کے درمیان قائم ہے اور افراط و تفریط کی بجائے اعتدال پر مبنی ہے، اور جو تشبیہ و تعطیل، جبر و قدر، سخاوت و بخل، تکبر و خاست کے بیچوں بیچ راہِ حق ہے۔

۲- صراطِ اخروی: یہ صراطِ دنیوی کی حسی شکل ہے، جو شخص دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر چلتا رہا آخرت میں اُسے اس صراط سے گزرنا آسان ہوگا، جو دنیا میں صراطِ مستقیم پر صحیح نہ چلا، قیامت کے دن اس کے قدم متزلزل ہوں گے اور مشکلات کا سامنا ہوگا۔

اور جو دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر جس قدر تیز چلا ہوگا (یعنی جس قدر امثالِ اَوَامِر

میں چستی سے کام لیا ہوگا) قیامت کے دن وہ اُسی رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور جو دنیا میں صراطِ مستقیم پرست رہا (یعنی اَوامرِ الہی کے پورا کرنے میں سستی کرتا رہا) آخرت میں وہ اسی سست رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور پل صراط پر لگے ہوئے آنکڑے دراصل گناہوں کی عملی شکلیں ہوں گی، کہیں قطع رحمی کا آنکڑا ہوگا، تو کہیں امانت میں خیانت کا، جو شخص دنیا میں جس گناہ میں مبتلا تھا، آج اُسی گناہ کا آنکڑا اُسے پکڑے گا۔ العیاذ باللہ۔

قوله: "إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلًا مِّنْ وَرَاءَ وَرَاءَ" (ص: ۱۱۲: سطر: ۴)

بافتح فیہما بلا تنوین، اُی لَسْتُ بملک الدرجة الرفیعة - یہاں وَرَاءَ کے تکرار کی وجہ فتح الملہم میں بہ طور نکتہ نقل کی گئی ہے، فراجعہ ان شئت۔^(۱)

وقوله: "اعمدوا الیٰ موسیٰ" (ص: ۱۱۲: سطر: ۴) بکسر المیم، اُی اِقصدا۔

وقوله: "شدّ الرجال" (ص: ۱۱۲: سطر: ۷) بالجیم یعنی لوگوں کے تیز دوڑ کی طرح،

ایک روایت میں یہ جاء کے ساتھ ہے، یعنی اُونٹوں کے دوڑ کی طرح (نووی)۔^(۲)

۴۸۳ - "حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ (الِیٰ قوله) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا أَكْثَرُ الْأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يُقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ."

(ص: ۱۱۲: سطر: ۱۰، ۹)

قوله: "تَبَعًا" (ص: ۱۱۲: سطر: ۱۰) بفتح حین، تابع کی جمع ہے، (فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: "وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يُقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ" (ص: ۱۱۲: سطر: ۱۰)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورۃ زمر کے اندر اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: "وَسَيَقُ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" واو حالیہ ہے، یعنی اہل جنت جنت پر اس حال میں پہنچیں گے کہ اس کے دروازے کھلے ہوں گے، اور مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنت کے دروازے پر پہنچیں گے تو وہ بند ہوں گے، اور آپ دستک دیں گے تو دروازہ کھولا جائے گا۔

اس کا جواب احقر کی نظر میں یہ ہے کہ قرآن حکیم میں اُمتیوں کا حال بیان ہوا ہے، اور اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق خبر دی ہے۔ تو ان دونوں واقعات کی ترتیب یہ ہوگی کہ اولاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دستک دے کر دروازہ کھولوائیں گے، پھر جب مؤمنین جنت میں داخل ہونے کے لئے آئیں گے تو دروازوں کو کھلا ہوا پائیں گے۔

(۱) فتح الملہم ج ۲: ص ۵۲۳۔ (۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۱: ص ۱۱۲۔ (۳) فتح الملہم ج ۲: ص ۵۲۵۔

۴۸۶- ”حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى .. (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُوهَا. فَأَرِيدُ أَنْ أَخْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأُمَتِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۵۲-۱۵۳)

قوله: ”لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۵)

اللہ رب العزت کی طرف سے ہر نبی کو یہ پیشکش کی گئی تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کوئی ایک دُعا مانگ لیں جس کو اللہ جل شانہ ضرور قبول فرمائیں گے، اگرچہ انبیاء علیہم السلام کی دیگر دُعائیں بھی اکثر قبول ہوتی ہیں، لیکن ان کا قبول ہونا علی السبیل الوعد نہیں بلکہ تلطفاً و تفضلاً تھا۔

قوله: ”أَخْتَبِيَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۵) الاختباء الاختفاء یعنی میں بچا کر رکھوں۔

۴۹۳- ”حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا -وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ- قَالُوا: نَا مُعَاذٌ. يَعْنُونَ ابْنَ هِشَامٍ. قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ. قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ دَعَاها لَأُمَّتِهِ. وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“

(ص: ۱۱۳ سطر: ۱۰۲-۱۰۳)

قوله: ”حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا. وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ. قَالُوا: نَا مُعَاذٌ. يَعْنُونَ ابْنَ هِشَامٍ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۸، ۹)

یہاں ”محمد بن المثنیٰ وابن بشار“ کے بعد لفظ ”حدَّثَانَا“ زائد اور بے فائدہ نہیں، بلکہ امام مسلمؒ اپنی احتیاط و تقویٰ کی بناء پر حسبِ عادت یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو میں نے جب ابو غسان سے سنا تو میرے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، اور جب محمد بن المثنیٰ اور ابن بشار سے سنا تو سننے میں دوسرے بھی ساتھ تھے، چنانچہ پہلے فرمایا کہ: ”حدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ“ یعنی میں نے ان سے سنا، پھر دوسرا جملہ فرمایا کہ: ”وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا“ یعنی میں نے ان دو سے دوسروں کی معیت میں سنا، پس ”محمد بن المثنیٰ وابن بشار“ یہاں معطوف و معطوف علیہ ل کر مبتداء ہے، اور ”حدَّثَانَا“ خبر، اور ”محمد بن المثنیٰ“ کا عطف ”أَبُو غَسَّانَ“ پر نہیں ہے، (نووی)۔^(۱)

باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لِأُمَّتِهِ الْخ

۴۹۸- ”حَدَّثَنِی یُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الصَّدَقِیُّ (الی قولہ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمرو بن العاص أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلَا قَوْلَ اللَّهِ فِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۖ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي“ الْآيَةَ. وَقَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ فَرَفَعَ يَدَيْهِ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ، أُمِّتِي أُمِّتِي، وَبِكِي، فَقَالَ اللَّهُ: يَا جَبْرِيلُ! اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ - وَرَبُّكَ أَعْلَمُ - فَاسْأَلْهُ مَا يُبْكِيكَ؟ فَاتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ، فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ - وَهُوَ أَعْلَمُ - فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا جَبْرِيلُ! اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ، فَقُلْ: إِنَّا سَنَرْضِيكَ فِي أُمَّتِكَ وَلَا نَسُوءُكَ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۳ تا ۱۸)

قولہ: ”رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۵) ای الأصنام صِرْنَ سَبَبَ ضلال.

قولہ: ”فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) ای مَنْ تَبِعَنِي فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مِنِّي أَتْبَاعِي.

قولہ: ”وقال عيسى“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) یہاں لفظ ”قال“ مصدر کے معنی میں ہے یعنی قول کے معنی میں، کذا فی فتح الملہم^(۱) عن بعض العلماء. وهو توجیہ لطیف عندی۔ یا پھر ”قال“ سے پہلے ایک اور قال محذوف مانا جائے، فافہم۔

قولہ: ”فَرَفَعَ يَدَيْهِ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) فیہ استحبابُ رفعِ الیدین فی الدعاء (فتح الملہم)۔^(۲)

قولہ: ”وَلَا نَسُوءُكَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۸) یہ ”سنرضیک“ کی تاکید ہے، یعنی آپ کی اُمت کے بارے میں آپ کو ہم غمگین نہیں کریں گے، (فتح الملہم)۔^(۳)

باب بیان أن من مات على الكفر فهو في النار الخ

۴۹۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الی قولہ) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ: فِي النَّارِ. فَلَمَّا قَفِيَ دَعَاهُ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱)

قولہ: ”فَلَمَّا قَفِيَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱) ای وَثِي، پیٹھ پھیری اور جانے لگا۔

(ص: ۱۱۳ سطر: ۱)

قوله: "إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ"

یہ آپ نے اس کی تسلی کے لئے فرمایا کیونکہ انسانی فطرت ہے کہ "البلیۃ اذا عمت طابت"۔
فائدہ:- اگرچہ مذکورہ روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کا "فی النار" ہونا مذکور ہے، لیکن علامہ ابن حجر نے "الزواجر" میں ایک روایت نقل فرمائی ہے جس کو قرطبی اور ناصر الدین حافظ الشام نے صحیح قرار دیا ہے،^(۱) اُس میں ہے کہ آپ کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انہوں نے آپ کی رسالت کا اقرار کیا پھر دوبارہ ان پر موت طاری کی گئی۔^(۲)

اس حدیث سے بظاہر حدیث باب کا تعارض ہے، حالانکہ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: "ان ابی و اباک فی النار" واقعہ احواء سے پہلے کا ہے۔

۵۰۰۔ "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:

لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُرَيْشًا، فَاجْتَمَعُوا، فَعَمَّ وَخَصَّ. فَقَالَ: يَا بَنِي كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي هَاشِمٍ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا فَاطِمَةَ! أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِمًا سَابُلُهَا بِلَالُهَا."

(ص: ۱۱۳ سطر: ۲۴۱)

قوله: "لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" (ص: ۱۱۳ سطر: ۲)

سب سے پہلی وحی میں انذار کا حکم نہیں تھا، بلکہ قراءۃ اور علم کے متعلق آیات نازل ہوئی تھیں، فترۃ الوحی کے بعد سورۃ مدثر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں، اس میں اگرچہ انذار کا حکم تھا، تاہم محل انذار کی تعیین نہ تھی، مذکورہ آیات میں محل انذار بھی بیان کیا گیا کہ (پہلے) اپنے اقرباء کو خیر خواہی کے ساتھ ڈرائیے۔

(۱) فی الزواجر للہیتمی ج: ۱ ص: ۳۰: ألا تری أن نبینا صلی اللہ علیہ وسلم قد أکرمہ اللہ بحیاء أبویہ لہ حتی أمانا بہ کما جاء فی حدیث صحیحہ القرطبی وابن ناصر الدین حافظ الشام وغیرہما فنفعہما اللہ بالایمان بعد الموت علی خلاف القاعدة إکراماً لنبیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲) فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۵۳۵۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۳)

قولہ: ”فَعَمَّ وَخَصَّ“

یعنی آپ نے خطاب عام بھی فرمایا اور خطاب خاص بھی، چنانچہ آپ کے اس خطاب میں الفاظ عموم سے خصوص کی طرف منتقل ہوتے رہے، ابتداءً یا بنی کعب بن لوئی فرمایا، کعب بن لوئی کئی پشتوں پہلے کے ہیں۔ پھر مِرَّة بن کعب سے عبدالمطلب تک خاندان کے اعتبار سے تخصیص در تخصیص فرمائی، بالآخر اخص الخاص خطاب اپنی بیٹی فاطمہ کو فرمایا۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۴)

قولہ: ”لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا“

یہاں سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزِ محشر میں شفاعت کے مالک ہوں گے، تو پھر آپ نے یہ نفی مطلقاً کیسے فرمادی؟
اس کے دو جواب ہیں:-

- ۱- مالک ہونے سے مراد استقلالاً مالک ہونا ہے، اور آپ شفاعت کے استقلالاً مالک نہ ہوں گے، بلکہ وہ بھی اللہ جل شانہ کی عطاء ہوگی۔
- ۲- یہ ابتداءً اسلام کا واقعہ ہے، ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک آپ کو اس بات کا علم نہ دیا گیا ہو کہ آپ آخرت میں شفاعت فرمائیں گے۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۴)

قولہ: ”غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِمًا سَأَبْلُهَا بِنَا لَهَا“

یعنی تمہاری (میرے ساتھ) رشتہ داری ہے، میں اُس کو تر رکھوں گا، اُس کی تری یعنی نمی کے ذریعے، بَلَّ يَبُلُّ بَلَلًا وَبَلَلًا: تر کر دینا، نمی پہنچانا۔

رَحِم اصل لغت میں بچہ دانی کو کہتے ہیں، پھر بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب رشتہ داری پر بھی رحم کا اطلاق ہونے لگا۔ بچہ دانی کے اندر چکناہٹ اور نمی ہوتی ہے، اگر اسے صحیح غذا ملے تو تری برقرار رہتی ہے، اسی طرح اگر رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے تو ان کے ساتھ تعلقات بھی درست رہتے ہیں، اور یہاں مراد یہی ہے کہ میں دنیا میں قرابت داری کے حقوق ادا کروں گا۔

۵۰۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... عَنْ

عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الصُّفَا فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ

الْمُطَّلِبُ! يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ۔“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۶۰۵)

قوله: ”يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ!“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۶۰۶)
فاطمہ اور صفیہ کو منصوب کرنا بھی جائز ہے اور مضموم کرنا بھی، نصب زیادہ فصیح و مشہور ہے، اور ”بنت“ کا نصب ہی متعین ہے، مضموم کرنا جائز نہیں، (نووی)۔^(۱) کیونکہ منادی جب علم ہو اور اُس کی صفت ”ابن“ یا ”ابنۃ“ ہو جو کہ کسی اور علم کی طرف مضاف ہو رہی ہو، جیسا کہ یہاں ہے، تو منادی کا فتح مختار (رانج) ہوتا ہے، اگرچہ ضمہ بھی جائز ہے، اور صفت کا نصب ہی (مضاف ہونے کی وجہ سے) متعین ہے (قالہ ابن الحاجب فی الکافیۃ^(۲) وملاً جامی)۔

۵۰۳۔ ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى... (الى قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ وَأَنْذَرَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ! اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ! سَلِينِي بِمَا شِئْتِ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا... الحديث.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۸۰۷)

قوله: ”يَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۸۰۸)
یہاں ”عباس“ اور ”بن“ کا بھی اعراب وہی ہے جو پیچھے ”فاطمہ“ اور ”صفیہ“ اور ”بنت“ کا بیان ہوا، (نووی)^(۳) اور وجہ بھی وہی ہے جو وہاں بیان ہوئی۔

۵۰۵۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ... (الى قوله)... عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ الْمُخَارِقِ، وَزُهَيْرِ بْنِ عَمْرِو قَالَا: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذَرَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، قَالَ: انْطَلَقَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَضْمَةٍ مِنْ جَبَلٍ. فَعَلَا أَعْلَاهَا حَجْرًا۔“

ثُمَّ نَادَى يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافَةَ! إِنِّي نَذِيرٌ، إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَى الْعَدُوَّ فَانْطَلَقَ يَرْبَا أَهْلَهُ، فَخَشِيَ أَنْ يَسْبِقُوهُ فَجَعَلَ يَهْتِفُ: يَا صَبَاحَاهُ.

(ص: ۱۱۴ سطر: ۱۰ تا ۱۲)

قولہ: ”رَضْمَةٌ مِنْ جَبَلٍ“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۱) تہ برتہ بڑی چٹانوں کا مجموعہ (فتح

(۱) الملہم)۔

قولہ: ”يَرْبَا“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۲) ”يَقْرَأُ“ کے وزن پر ہے، یعنی حفاظت کرتا ہے، نگہبانی

(۲) کرتا ہے۔

قولہ: ”فَجَعَلَ يَهْتِفُ: يَا صَبَاحَاهُ“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۲)

یعنی میں تم کو اللہ کے عذاب سے ڈرا رہا ہوں، جس طرح وہ شخص اپنی قوم کو ڈراتا ہے جس نے کسی دشمن کو اپنی قوم کی طرف آتے دیکھا اور اس نے پہاڑ پر چڑھ کر ”یا صباحا“ کہہ کر قوم کو ڈرایا۔

۵۰۷۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ ... (الِی قولہ) ... عَنِ ابْنِ

عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَرَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ. خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... الخ.“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۳ تا ۱۴)

قولہ: ”رَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۴)

آیت کا یہ حصہ منسوخ التلاوة ہے، اب یہ قرآن کریم کا حصہ نہیں۔ (۳)

باب شفاعۃ النبی ﷺ لأبی طالب (ص: ۱۱۵)

۵۰۹۔ ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ ... (الِی قولہ) ... عَنِ

الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ نَفَعَتْ أَبَا طَالِبٍ بِشَيْءٍ، فَإِنَّهُ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضِبُ لَكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. هُوَ فِي ضَحَضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلَا

(۱) ج: ۲ ص: ۵۴۱ ولسان العرب ج: ۵ ص: ۲۳۵۔

(۲) لسان العرب ج: ۵ ص: ۹۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ج: ۱۳ ص: ۱۴۳ تحت الآية: ”وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ“ وفتح الباری ج: ۸

(ص: ۱۱۵ سطر: ۲۲-۲۳)

”أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ.“

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: ”كَانَ يَحْوَطُكَ“

بضم الحاء المهملة من الحياطة، من باب نصر وهى المراعاة، والصيانة. یعنی

ابوطالب آپ کی حفاظت کرتے تھے (نووی وفتح الملهم)^(۱)۔

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: ”ضَحَضَاح“

ضحضاح وہ پانی جو زمین پر ہوا اور صرف ٹخنوں تک پہنچا ہوا ہو۔^(۲)

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: ”لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ“

”الدرك“ بفتح الراء واسكانها، لغتان، اور ”الدرك الأسفل“ جہنم کا سب سے

گہرا طبقہ، جہنم کے بہت سے طبقات ہیں، ہر طبقہ کو ”دَرَك“ کہا جاتا ہے۔^(۳)

۵۱۰- ”حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

الْحَارِثِ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبَّاسَ يَقُولُ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحْوَطُكَ وَيَنْصُرُكَ، فَهَلْ نَفَعَهُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ إِلَى ضَحَضَاحٍ.“

(ص: ۱۱۵ سطر: ۴، ۵)

(ص: ۱۱۵ سطر: ۵)

قوله: ”وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ“

”غَمَرَات“ جمع ہے ”غَمْرَة“ کی، ہر شئی جو بہت زیادہ ہو۔ یعنی میں نے ابوطالب کو

جہنم کی زبردست آگ میں پایا اور پھر اس سے نکالا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ لوگوں کا جہنم یا

جنت میں جانا تو قیامت کے بعد ہوگا، فی الحال تو تمام اموات برزخ میں ہیں؟

اس لئے بظاہر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کا میرے ساتھ حسن سلوک نہ

ہوتا اور میری اس کے لئے شفاعت نہ ہوتی تو میں نے اُسے غمرات من النار کا مستحق پایا تھا،

مگر اس کے اس عمل اور میری شفاعت سے اس کے لئے آخرت میں صرف ضحضاح من نار

کا عذاب ہوگا۔^(۴)

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۴۴ و شرح النووی ج: ۱ ص: ۱۱۵۔

(۲) لسان العرب ج: ۸ ص: ۲۵۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۴۵ و لسان العرب ج: ۴ ص: ۳۳۶۔

(۴) حاشیة السندی علی صحیح مسلم تحت هذه الحديث ج: ۱ ص: ۱۱۵۔

۵۱۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا، يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ، يَغْلِي دِمَاغُهُ مِنْ حَرَارَةِ نَعْلَيْهِ.“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۹، ۱۰)

قوله: ”يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۰)

تَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنَ النَّارِ کے حقیقی معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو آگ کعبین تک پہنچی ہوئی ہوگی اُسی کو نعل من النار سے تعبیر کیا گیا۔

۵۱۵- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تَوَضَّعَ فِي أَحْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ.“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۱ تا ۱۳)

قوله: ”فِي أَحْمَصِ قَدَمَيْهِ“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۳)

پاؤں کا وہ حصہ جو پاؤں کو زمین پر رکھنے کی حالت میں زمین سے اُوپر رہتا ہے، اُسے اخمص القدم کہتے ہیں۔^(۱)

فائدہ:- عذاب ابی طالب کی کیفیت کے متعلق یہاں تین قسم کی روایات آئی ہیں:-

- ۱- پہلی روایت میں ضحضاح من النار کا ذکر ہے۔
- ۲- دوسری روایت میں نعل من النار کا بیان ہے۔
- ۳- تیسری روایت میں ہے کہ آگ کے دو انگارے اُس کے اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے۔

غور کیا جائے تو تینوں روایات کا حاصل ایک ہی ہے، اگرچہ تعبیرات میں تنوع ہے، کیونکہ دو انگارے جو اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے ممکن ہے کہ اس کے شعلے ٹخنوں تک پہنچ رہے ہوں جو دیکھنے میں آگ کے جوتوں کی طرح ہوں گے، لہذا کوئی تعارض نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو طالب کے حسن عمل کے باعث اس کے عذاب میں تخفیف سے معلوم ہوا کہ کافر کا عمل آخرت میں بھی فی الجملہ نافع ہے، حالانکہ قرآن کریم میں ہے کہ: ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَغْمَالُهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً“۔^(۲)

نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ابوطالب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نافع ہوئی کہ عذاب میں تخفیف ہوگئی، حالانکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“^(۱)۔

ان دونوں اشکالات کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صرف ابوطالب کی خصوصیت ہے، دوسرے کفار کو اُس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

اور علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے حاشیہ میں ایک جواب یہ دیا ہے کہ ابوطالب کو تخفیفِ عذاب دو اسباب کے مجموعے سے ہوئی، ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسنِ عمل، اور دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت، اور مذکورہ بالا آیات میں نفع کی نفی اُس صورت میں ہے جب سبب ان دو میں سے صرف ایک ہو، اور جب دونوں سبب جمع ہو جائیں تو نفع کی نفی ان آیات سے ثابت نہیں ہوتی۔^(۲)

لہذا اس حدیث اور مذکورہ بالا آیات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم۔

باب الدلیل علی أن من مات علی الکفر

لا ینفعہ عملہ (ص: ۱۱۵)

۵۱۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قولہ) ... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ابْنُ جُدْعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، وَيُطْعِمُ الْمُسْكِينَ، فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ؟ قَالَ: لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ.“

(ص: ۱۱۵ سطر: ۱۵ تا ۱۷)

قولہ: ”ابنِ جُدْعَانَ“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۶) بضم الجیم واسکان الدال المهملة وبالعين المهملة، کان من رؤساء قريش، (فتح الملهم)^(۳)۔

قولہ: ”لَا يَنْفَعُهُ“

(ص: ۱۱۵ سطر: ۱۶)

یعنی ان اعمال کا اُسے کوئی فائدہ آخرت میں نہیں ملے گا، کیونکہ وہ ایمان نہیں لایا تھا، اس پر ابوطالب کے متعلق پچھلی حدیث سے جو اشکال ہوتا ہے اُس کا جواب وہیں آچکا ہے۔

(۱) سورة المائدة آیت: ۲۸۔ (۲) حاشیة السندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۳۹ و ۵۵۰۔

باب موالاتہ المؤمنین ومقاطعة غیرہم ... الخ

۵۱۸- ”حَدَّثَنِیْ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَمْرِو بْنِ

الْعَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جَهَارًا غَيْرَ سِرٍّ، يَقُولُ: أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فَلَانًا لَيُسَوُّوا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ.“

(ص: ۱۱۵ سطر: ۱۷، ۱۸)

قولہ: ”جَهَارًا غَيْرَ سِرٍّ“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۸) یعنی علی الاعلان کسی رازداری کے بغیر۔

قولہ: ”آلَ أَبِي يَعْنِي فَلَانًا“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۸)

بظاہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”ابی“ کے بعد نام بھی جو مضاف الیہ تھا بیان فرمایا تھا لیکن راوی نے نقلِ حدیث کے وقت مضاف الیہ کو حذف کر دیا۔ عدم ذکر کی وجہ اندیشہ فتنہ ہو سکتی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کون سا لفظ ذکر فرمایا تھا، بعض کا خیال ہے کہ یہاں ابی طالب کا لفظ تھا اور اس سے ابوطالب کی آل کے وہ افراد مراد ہیں جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض شارحین کا خیال ہے کہ ”ابی العاص“ کا لفظ تھا اور اس صورت میں آل ابی العاص سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اُس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض دفعہ ”آل“ کا لفظ بول کر وہی شخص مراد ہوتا ہے جس کی طرف لفظ ”آل“ کی اضافت کی گئی، جیسے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے: ”إِنَّهُ أُوتِيَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ.“ یہاں آل داؤد سے مراد خود داؤد علیہ السلام ہیں۔ تو اس توجیہ کے اعتبار سے پہلے قول میں خود ابوطالب اور دوسرے قول میں ابوالعاص مراد ہوں گے۔^(۱)

باب الدلیل علی دخول طوائف من المسلمین

الجنة بغیر حساب ولا عذاب

۵۱۹- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَامٍ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْجُمَحِيُّ ... (الی

قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ. ثُمَّ قَامَ آخَرَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ادْعُ اللَّهَ أَنْ

(۱) ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری، کتاب الأدب، باب تبیل الرحم ببالہا تحت الحدیث رقم: ۵۹۹۰

يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ.” (ص: ۱۱۶: سطر ۲۱)

قولہ: ”مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةُ سَبْعُونَ أَلْفًا“ (ص: ۱۱۶: سطر ۲۱) ”مِنْ أُمَّتِي“ کی قید ستر ہزار کے عدد سے احتراز کے لئے ہے، دوسری اُمتوں کے لوگوں کی بالکل نفی کے لئے نہیں، چنانچہ پچھلے انبیائے کرام اور صدیقین و شہداء و صالحین کے جنت میں بغیر حساب کے داخلہ کی نفی اس حدیث سے نہیں ہوتی، ہاں پچھلی کسی اُمت میں قمر کی طرح روشن چہرے والے جنت میں بغیر حساب کے داخل ہونے والوں کی تعداد اتنی نہیں ہوگی۔ (فتح الملہم)

قولہ: ”سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ“ (ص: ۱۱۶: سطر ۲۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر حساب و کتاب جنت میں داخل ہونے والے اس اُمت کے مسلمانوں کی تعداد صرف ستر ہزار ہوگی، اور اس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اس فضیلت میں تمام صحابہ بھی شریک نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کی تعداد ایک لاکھ سے متجاوز ہے، شاید اسی لئے آپ نے دوسرے شخص کو یہ کہہ کر چپ کر دیا کہ: ”سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ“۔ لیکن مسند أحمد^(۱) اور مسند أبی یعلیٰ^(۲) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سندِ جید کے ساتھ یہ زیادت بھی مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”فَاسْتَزِدْتُ رَبِّي فَزَادَنِي مَعَ كُلِّ أَلْفٍ سَبْعِينَ أَلْفًا“ یعنی میں نے اپنے پروردگار سے زیادہ کی درخواست کی تو اللہ رب العزت نے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار افراد کا اضافہ فرمادیا۔^(۳)

اور ترمذی میں حضرت ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: ”وَعَدَنِي رَبِّي أَنْ يُدْخِلَ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعِينَ أَلْفًا مَعَ كُلِّ أَلْفٍ سَبْعِينَ أَلْفًا لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَذَابَ، وَثَلَاثَ حِثْيَاتٍ مِنْ حِثْيَاتِ رَبِّي.“ ترمذی نے اسے ”حسن“ قرار دیا ہے۔^(۴) وفی صحیح ابن حبان والطبرانی بسندِ جید من حدیث عتبۃ بن عبد نحوہ، وفیہ: ”ثُمَّ يَحْثِي رَبِّي ثَلَاثَ حِثْيَاتٍ بِكَفِّيهِ“۔^(۵) تو اب سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابی کے حق میں دُعا کیوں نہ فرمائی؟ تو اس کے متعدد جواب ہو سکتے ہیں:

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج: ۱ ص: ۲۰۳، فی مسند أبی بکر الصدیق رقم الحدیث: ۲۲ و ج: ۱۳ ص: ۳۲۷ رقم الحدیث: ۸۷۰۷ فی مسند أبی ہریرۃ۔

(۲) مسند أبی یعلیٰ ج: ۱ ص: ۱۰۴، وسندہ جید کما فی فتح الباری ج: ۱۱ ص: ۴۱۰۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۵۳۔

(۴) ترمذی، باب ما جاء فی الشفاعۃ، رقم الحدیث: ۲۴۳۷ وسنن ابن ماجہ، باب صفۃ أمة محمد صلی اللہ علیہ وسلم رقم الحدیث: ۴۲۸۶۔

(۵) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۵۳۔

۱- ایک جواب بندہ ناچیز کے ذہن میں یہ آتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا اضافے کی درخواست نہ کی ہوگی۔

۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اُس وقت صرف عکاشہ ہی کے بارے میں قبولیت دُعا کی اطلاع دی گئی ہوگی، دوسرے صاحب کے بارے میں نہیں (نووی)^(۱)، شارحین نے اور بھی کئی جوابات بطور احتمال کے ذکر کئے ہیں۔

حضرت عکاشہ رضی اللہ عنہ سابقین الی الاسلام اور مہاجرین میں سے تھے، وکان من اجمل الرجال، وشہد بَدْرًا وقاتل فیہا قِتالًا شَدِیدًا قال ابن اسحاق: ”بَلَّغْنِی اَنَّ النَّبِیَّ صَلِی اللہ علیہ وسلم قال: خیر فارس فی العرب عُکَّاشَةُ“ وَلَهُ مَنَاقِبُ أُخْرٰی. “ (فتح الملہم) ۵۲۴- ”حَدَّثَنِی زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قولہ) ... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. قَالُوا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.“ (ص: ۱۱۶: سطر: ۱۲ تا ۱۰)

قولہ: ”يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي الْخ“ (ص: ۱۱۶: سطر: ۱۱)
 ”اُمّتی“ کی قید سے یہ مراد ہے کہ بغیر حساب کے جنت میں جانے والوں کی جو تعداد یہاں بیان کی گئی ہے، وہ صرف اُمّتِ محمدیہ کی ہوگی، اتنی بڑی تعداد کسی اور اُمّت کی نہیں ہوگی۔ یہ مراد نہیں کہ کسی اور اُمّت کے لوگ مثلاً انبیائے کرام علیہم السلام اور جن کو اللہ تعالیٰ چاہے وہ بغیر حساب کے داخل نہیں ہوں گے اور ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتے نہ ہوں گے، (ہٰکذا فہمت من فتح الملہم ج: ۲: ص: ۵۵۴)۔

قولہ: ”هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ (ص: ۱۱۶: سطر: ۱۱) یعنی بلا حساب و عذاب جنت میں جانے والے وہ لوگ ہوں گے جو نہ تو کسی سے رُقیہ کراتے ہوں گے، نہ بدشگونی کرتے ہوں گے، نہ اکتواء کرتے ہوں گے اور اپنے رب پر بھروسہ کرتے ہوں گے۔

رُقیہ کی نفی علی الاطلاق مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ رُقیہ جاہلیت نہ کراتے ہوں گے، اور جاہلیت کا رُقیہ وہ ہے جس میں استمداد من غیر اللہ یا دوسرے مشرکانہ عقائد شامل ہوتے تھے، مثلاً: رُقیہ کو موثر بالذات سمجھا جاتا تھا، لیکن وہ رُقیہ جس کی شریعت نے اجازت دی

ہے، مثلاً: قرآن کریم کی آیات پڑھ کر دم کرنا یا اللہ تعالیٰ سے دُعاء کے کلمات سے رُقیہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ احادیثِ صحیحہ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے ثابت ہے، لہذا یہ نفی رُقیہ جاہلیت کی ہوئی نہ کہ رُقیہِ مباحہ کی۔

”لا یتطیرون“ یعنی لا یتشاءمون بشیء۔ جیسے زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا کہ کسی کام کے کرنے سے پہلے پرندے کو اڑاتے تھے، اگر وہ دائیں طرف جاتا تو اُس کام میں خیر سمجھتے تھے اور وہ کام کر لیتے تھے، اور اگر وہ بائیں طرف کو چلا گیا تو اس کو بدشگونی سمجھتے تھے اور اُس کام کو مضر سمجھ کر اس سے رُک جاتے تھے۔ یاد رہے کہ ”تَشَاؤْم“ یعنی بدشگونی کی ہر صورت ممنوع ہے۔ اور ”اکتواء“ کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ جسے محض علاج یعنی سبب کے درجہ میں اختیار کیا جاتا ہے، یہ اکتواءِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے بھی ثابت ہے، آپ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا اکتواء فرمایا۔^(۱)

۲- اور دوسرا اکتواء وہ جو غلط عقائد پر مبنی تھا کہ زمانہ جاہلیت میں اکتواء کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، یا یوں سمجھا جاتا تھا کہ اگر اکتواء سے شفاء نہ ہوئی تو پھر کسی اور چیز سے ہو ہی نہیں سکتی، اسی لئے اکتواء کو ”آخر العلاج“ کہا جاتا تھا، تو مذکورہ حدیث میں زمانہ جاہلیت کے اکتواء کی نفی کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تشریح کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک بھاری تعداد جنت میں بلا حساب و عذاب داخل ہو، اس لئے کہ اکثر مسلمان ان اُمورِ ثلاثہ سے اجتناب کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک چوتھی شرط بھی مذکور ہے اور وہ ہے ”علیٰ ربہم یتوکلون“ اور یہی شرط اصل علت ہے بلا حساب جنت میں داخل ہونے کی کم زندگی کے تمام حالات اور مواقع میں صرف اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ کیا جائے، ناجائز تدابیر اور اسباب سے اجتناب ہو، اور جائز اسباب کو اگرچہ اختیار تو کیا جائے مگر ان کو مؤثر نہ سمجھا جائے، مؤثر صرف اللہ رب العالمین کے ارادے کو سمجھا جائے، اور اس درجہ کا توکل ہر مسلمان کو حاصل نہیں ہوتا،

(۱) سنن أبی داؤد، باب فی الکی، رقم الحدیث: ۳۸۶۵ وسنن ابن ماجہ، باب من اکتوی، رقم

صرف خاص خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔

بعض صوفیائے کرام کہتے ہیں کہ یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے ہے جو جائز رُقیہ اور جائز اکتواء بھی نہیں کرتے، لیکن اس قول پر ایک قوی اشکال یہ ہوتا ہے کہ رُقیہ صحیحہ اور اکتواء مباح سنت نبوی اور تعامل صحابہ سے ثابت ہے،^(۱) جیسا کہ ”کتاب الطب والرُقی“ میں آپ پڑھ لیں گے۔ تو مذکورہ قول کو اختیار کرنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ گویا یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے بیان کی گئی جو سنت سے ثابت شدہ عمل کے بھی تارک ہوں۔

تو اس اشکال کا صوفیائے کرام نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جن کو یقین ہے کہ اگر ترک اسباب کے نتیجہ میں موت بھی آگئی تو ہمارے دل میں اللہ تعالیٰ سے کوئی شکایت پیدا نہ ہوگی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رُقیہ وغیرہ کو بطور بیان جواز کے اختیار فرمایا تھا، نہ کہ بطور افضلیت کے۔

۵۲۵- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الْحِیْ قَوْلُهُ)... عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ (لَا يَذَرِي أَبُو حَازِمٍ أَيْهَمَا قَالَ) مُتَمَسِكُونَ. آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ، وَجُوهُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ.“

قوله: ”لَا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ“ (ص: ۱۱۶ سطر: ۱۳)

یعنی سب ایک ساتھ صف کی شکل میں داخل ہوں گے، تو اس طرح اول و آخر سب بیک وقت داخل ہو جائیں گے۔

۵۲۶- ”حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ... (الْحِیْ قَوْلُهُ)... حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ: أَيُّكُمْ رَأَى الْكُوكَبَ الَّذِي انْقَضَ الْبَارِحَةَ؟ قُلْتُ: أَنَا. ثُمَّ قُلْتُ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَكُنْ فِي صَلَاةٍ. وَلَكِنِّي لُدَعْتُ. قَالَ: فَمَاذَا صَنَعْتَ؟ قُلْتُ: اسْتَرْقَيْتُ. قَالَ: فَمَا حَمَلَكَ عَلَى ذَلِكَ؟ قُلْتُ: حَدِيثُ

(۱) صحیح البخاری، باب النهی تمنی المریض الموت، رقم الحدیث: ۵۳۲۸ والمستدرک علی

حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ، فَقَالَ: وَمَا حَدَّثَكُمُ الشَّعْبِيُّ؟ قُلْتُ: حَدَّثَنَا عَنْ بُرَيْدَةَ بْنِ حُصَيْبٍ الْأَسْلَمِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لَا رُقِيَّةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ. فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنَ مَنْ انْتَهَى إِلَى مَا سَمِعَ. وَلَكِنْ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عُرِضَتْ عَلَى الْأُمَمِ. فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّهِيْطُ. وَالنَّبِيُّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ. وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ. إِذْ رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَظَنَنْتُ أَنَّهُمْ أُمْتُي. فَقِيلَ لِي: هَذَا مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَوْمُهُ. وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْأَفْقِ. فَانْظُرْتُ، فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَقِيلَ لِي: انْظُرْ إِلَى الْأَفْقِ الْآخِرِ. فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَقِيلَ لِي هَذِهِ أُمَّتُكَ. وَمَعَهُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ. ثُمَّ نَهَضَ فَدَخَلَ مَنْزِلَهُ، فَخَاصَ النَّاسَ فِي أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ... الحديث.

(ص: ۱۱۷ سطر: ۶۲۱)

قوله: "انْقَضَ الْبَارِحَةُ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۱)

"انْقَضَ" باب انفعال سے، قاف اور ضاد معجمہ مشددہ کے ساتھ، بمعنی سقط (نووی)^(۱)۔ البارحة گزشتہ رات^(۲)، اگر زوال آفتاب سے پہلے گزشتہ رات کا ذکر کیا جائے تو "اللیلۃ" کہا جاتا ہے، اور بعد الزوال ذکر کیا جائے تو البارحة، لیکن اب یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہونے لگے ہیں۔

قوله: "وَلَكِنِّي لِدَعْتُ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۲)

لیکن مجھے ڈنک مار دیا گیا، یعنی کسی زہریلے جانور بچھو وغیرہ نے مجھے ڈنک مار دیا تھا، یہ جملہ اس لئے کہا کہ کہیں لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ان کا رات کو جاگنا نماز تہجد کے لئے تھا، اور اس طرح "لم تقولون (أى تدعون) ما لا تفعلون" کے خلاف نہ ہو جائے۔

قوله: "إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۳)

"عين" بمعنی نظر برد، اور حُمَة ہرزہریلا جانور، وقیل: عقرب، وقیل: شوكة

العقرب، یعنی بچھو کا ڈنک۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

(۲) مختار الصحاح، مادة: برح، ج: ۱ ص: ۱۹ ولسان العرب ج: ۲ ص: ۳۱۲۔

سوال :- اس جملہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رُقیہ صرف انہی دو چیزوں کے لئے جائز ہے، حالانکہ دیگر تکلیفوں اور بیماریوں کے لئے بھی رُقیہ کا جواز احادیث سے ثابت ہے۔
جواب :- یہاں ”لا“ نفی کمال کے لئے ہے، مراد یہ ہے کہ کوئی رُقیہ اتنا نافع یا ضروری نہیں جتنا ان دو چیزوں میں نافع یا ضروری ہے۔

قوله: ”سَوَادٌ عَظِيمٌ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۴) عظیم جماعت۔

قوله: ”فَخَاضَ النَّاسُ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۵) ای تکلموا و تناظروا، یعنی آپس میں تبادلہ خیالات اور مباحثہ کرنے لگے (نوویؒ)۔^(۱)

باب بیان کون هذه الأمة نصف أهل الجنة

۵۲۸- ”حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ ... (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَا رَجُوْ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. وَسَأَخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ. مَا الْمُسْلِمُونَ فِي الْكُفَّارِ إِلَّا كَشَعْرَةٍ بَيْضَاءٍ فِي ثَوْرٍ أَسْوَدَ، أَوْ كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءٍ فِي ثَوْرٍ أَبْيَضَ.“

(ص: ۱۱۷ سطر: ۹ تا ۱۱)

قوله: ”ما المسلمون في الكفار الخ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۱۱)

بظاہر یہاں ”المسلمون“ سے مراد تمام اُمتوں کے مسلمان ہیں، اور ”الكفار“ سے بھی ہر زمانے کے کفار مراد ہیں۔

قوله: ”كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءٍ فِي ثَوْرٍ أَبْيَضَ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۱۱)

ہر زمانہ میں (یعنی پچھلی اُمتوں میں بھی اور موجودہ اُمت میں بھی) کفار کی تعداد مسلمانوں سے زیادہ ہی رہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مجموعی طور پر اہل جہنم کی تعداد اہل جنت سے بہت زیادہ ہوگی، پھر ان اہل جنت میں نصف تعداد اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی ہوگی۔

۵۳۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ... (الی قوله) ...“

عن عبد الله قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قُبَّةٍ... (الْي) قوله)... وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكَ إِلَّا كَالشُّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ.... الحديث.

(ص: ۱۱۷: ۱۱۸: ۱۳۳)

قوله: ”مَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكَ الْخ“

یہاں بھی ”اَنْتُمْ“ سے تمام امتوں کے مسلمین مراد ہیں، اور ”اَهْلُ الشِّرْكَ“ سے ہر زمانے کے تمام مشرکین، جیسا کہ پچھلی روایت میں عرض کیا گیا۔

۵۳۱- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ الْعَبْسِيُّ... (الْي) قوله)... عَنْ أَبِي

سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمُ! فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعِمَائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ. قَالَ: فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ. قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَبْشَرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفَ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللَّهَ تَعَالَى وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللَّهَ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَمِ كَمَثَلِ الشُّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ، أَوْ كَالرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ.“

(ص: ۱۱۷: ۱۱۸: ۱۸۰: ۱۸۱: ۱۸۲: ۱۸۳)

(ص: ۱۱۷: ۱۱۸: ۱۸۰)

قوله: ”بَعَثَ النَّارَ“

یہاں مصدر بمعنی المفعول ہے، اُی مبعوثین الی النار، مراد اس سے مسخّلین فی

النار یعنی کفار ہیں۔

قوله: ”تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا“

(ص: ۱۱۸: ۱۸۰)

ہوسکتا ہے کہ جن عورتوں کا انتقال حالت حمل میں ہوا تھا، ان کا حشر بھی اسی حال میں

کیا جائے، اس صورت میں یہ جملہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر خوف و دہشت کی شدت بیان کرنا مقصود ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر یہ خوف و دہشت دنیا میں ہوتی تو حاملہ عورتوں کا حمل ساقط ہو جاتا۔

قوله: ”أُبَشِّرُوْا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفَ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ“

(ص: ۱۱۸ سطر: ۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ ہزار میں سے نو سونانوے لوگوں کے جہنم میں جانے کے حکم سے تمہیں پریشان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ صرف یا جوج ماجوج ہی کی تعداد اس قدر ہے کہ وہ تم سے نو سونانوے گنا زائد ہیں، یعنی اگر تم میں سے کوئی ایک شخص بھی جہنم میں نہ جائے تب بھی جہنم میں جانے والوں کی یہ تعداد صرف یا جوج ماجوج سے پوری ہو جائے گی۔

بظاہر ”منکم“ سے صحابہ کرام ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اگر اس سے پوری اُمت اجابت مراد لی جائے تو اس کی تعداد تو اربوں یا کھربوں میں ہے، تو اس صورت میں یا جوج ماجوج کی تعداد ان سے بھی ایک ہزار گنا زیادہ ماننی پڑے گی، اور یا جوج ماجوج کی تعداد اربوں یا کھربوں سے بھی بہت زیادہ ہونا بہت بعید ہے، کیونکہ دنیا کی موجودہ کل مردم شماری پانچ ارب سے کچھ زیادہ بتائی جاتی ہے، جس میں ظاہر ہے کہ یا جوج ماجوج بھی شامل ہیں کیونکہ وہ بھی اسی دنیا میں آباد ہیں۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ کہ پیچھے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایات میں تمام کفار کے مقابلے میں ہر اُمت کے تمام مسلمین مراد ہیں، اور یہاں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف یا جوج ماجوج کے مقابلے میں صرف مخاطبین یعنی صحابہ کرام مراد ہیں، واللہ اعلم۔

قوله: ”كالرُقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ“ (ص: ۱۱۸ سطر: ۴)

الرُقْمَةُ قِطْعَةُ بَيْضَاءُ تَكُونُ فِي بَاطِنِ عَضْوِ الْحِمَارِ وَالْفَرَسِ، وَتَكُونُ فِي قَوَائِمِ الشَّاةِ، وَقَالَ الدَّوْدِيُّ: الرُقْمَةُ شَيْءٌ مُسْتَدِيرٌ لَا شَعْرَ فِيهِ، سُمِّيَتْ بِهِ لِأَنَّهُ كَالرَّقْمِ - (فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۷۱ و ۵۷۲)۔

وهذا اخر كتاب الإيمان

وَلِلَّهِ الْحَمْدُ أَوَّلًا وَآخِرًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
عَلَى سَيِّدِنَا وَسَيِّدِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ صَاحِبِ الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ
خَاتَمِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ
إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

کتابیات

(وہ کتابیں جن کا اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروفِ تنجی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

| فہرست شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|---------------|---|---------------------------------|--------------------|-------------|
| ۱:- | القرآن الکریم | | | |
| (الف) | | | | |
| ۲:- | ابوحنیفہ وآراؤہ فی العقیدۃ الدکتور عنایت اللہ | ابلاغ اسلامیہ | دار الترجمة ۱۶-۱۷ھ | |
| ۳:- | اجزاء الایمان | مولانا محمد ادیس | مکتبہ دار | ۱۹۹۷ء |
| | | مظاہری | الفکر الاسلامیہ | |
| | | | کراچی | |
| ۴:- | الأحاد والمثنائی | علامہ ابن ابن عاصم | دار السراية | ۱۴۱۱ھ |
| | | (المتوفی ۲۸۷ھ) | السعودية | |
| ۵:- | الاحکام فی اصول الاحکام | علامہ علی بن محمد | مؤسسة الحلبي | ۱۳۸۷ھ |
| | | الآمدی | وشرکاؤہ القاہرہ | |
| ۶:- | ارشاد طلاب الحقائق | اسام یحییٰ بن شرف | مکتبة الایمان | ۱۴۰۸ھ |
| | | النووی (المتوفی المدینة المنورة | | |
| | | (۶۷۲ھ) | | |
| ۷:- | ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء | حضرت شاہ ولی اللہ | سهیل اکیڈمی | ۱۳۹۶ھ |
| | | محدث دہلوی | لاہور | |
| | | (المتوفی ۱۱۷۶ھ) | | |
| ۸:- | الاستیعاب فی معرفة الصحابة | حافظ ابن عبد البر | دار الجیل بیروت | ۱۴۱۴ھ |
| | | (المتوفی ۴۶۳ھ) | | |
| ۹:- | اسد الغابة فی معرفة الصحابة | امام ابن الاثیر جزری | دار احیاء التراث | ۱۴۱۷ھ |
| | | (المتوفی ۶۳۰ھ) | العربی بیروت | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|---------------------------------------|---|--|-------------|
| ۱۰:- | اس دور کا عظیم فتنہ | مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی | اقراء روضة الأطفال کراچی | ۱۴۰۵ھ |
| ۱۱:- | الإشاعة لأشراط الساعة | علامہ البرزنجی | دارالکتب العلمیة بیروت | |
| ۱۲:- | الأشباه والنظائر | علامہ ابن نجیم الحنفی (المتوفی ۹۷۰ھ) | ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی | ۱۴۱۸ھ |
| ۱۳:- | أشراط الساعة | علامہ شیخ یوسف الوابل | دار ابن الجوزی السعودیة | ۱۴۱۸ھ |
| ۱۴:- | الإصابة فی تمییز الصحابة | حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ) | مطبعة مصطفى محمد مصر | ۱۳۵۸ھ |
| ۱۵:- | اعراب القرآن | شیخ ابواسحاق ابراہیم بن السری (المتوفی ۳۱۶ھ) | دار الکتب اللبنانی بیروت | |
| ۱۶:- | الإفصاح عن معانی الصحاح | علامہ ابوالمظفر الحنبلی (المتوفی ۵۶۰ھ) | دارالکتب العلمیة بیروت | ۱۴۱۷ھ |
| ۱۷:- | إكمال تهذيب الكمال فی اسماء الرجال | علامہ مغلطائی الحنفی (المتوفی ۷۲۲ھ) | مکتبة الفاروق الحديثة القاهرة | ۱۴۳۲ھ |
| ۱۸:- | إكمال المعلم | علامہ قاضی عیاض (المتوفی ۵۴۴ھ) | دار الوفاء المنصورہ | ۱۴۱۹ھ |
| ۱۹:- | إكمال إكمال المعلم | امام أبی المالکی (المتوفی ۸۲۷ھ) | دارالکتب العلمیة بیروت | |
| ۲۰:- | إكمال فی اسماء الرجال | شیخ محمد الخطیب التبریزی (المتوفی ۷۹۰ھ) | مطبعة المنار مصر | ۱۳۳۱ھ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|--|--------------------------------------|----------------------------------|-------------|
| ۲۱:- | الاكسیر فی اثبات التقدير | حكيم الامت مولانا مكتبه اشرف | اشرف على تهانوى العلوم ديوبند | ۱۳۶۵ھ |
| | | (المتوفى ۱۳۶۲ھ) | | |
| ۲۲:- | إكفار الملحدين (ترجمه) | حضرت علامه انور شاه مكتبه لدهيانوى | صاحب کشمیری کراچی | ۱۴۲۴ھ |
| | | (المتوفى ۱۳۵۲ھ) | | |
| ۲۳:- | الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه فى الصحيح | ابوعبيدة مشهور بن حسن دارالصميعي | آل سلمان السعودية | ۱۴۱۷ھ |
| ۲۴:- | امداد الاحكام | حضرت مولانا ظفر احمد مكتبه دارالعلوم | صاحب عثمانی (المتوفى کراچی) | ۱۴۲۱ھ |
| | | (المتوفى ۱۳۹۳ھ) | | |
| ۲۵:- | الانتباهات المفيدة | حضرت حكيم الامت مكتبه دارالعلوم | مولانا تهانوى (المتوفى کراچی) | ۱۴۱۹ھ |
| | | (المتوفى ۱۳۶۲ھ) | | |
| ۲۶:- | انساب | علامه ابوسعبد مطبعة مجلس | السمعانى (المتوفى دائرة المعارف) | ۱۳۸۲ھ |
| | | (المتوفى ۶۲۱ھ) | العثمانية دکن | |
| ۲۷:- | انكار حديث كره نتائج | حضرت مولانا سرفراز مدرسه نصره | خان صفدر مدظلم العلوم گوجرانواله | |
| ۲۸:- | اوجز المسالك إلى مؤطا | حضرت شيخ الحديث اداره تاليفات | مولانا محمد زكريا اشرفيه ملتان | ۱۳۹۲ھ |
| ۲۹:- | أوضح المسالك شرح الفيه | علامه جمال الدين بن داراحياء التراث | يوسف (المتوفى ۷۶۱ھ) | ۱۹۶۶ھ |
| | بن مالک | | العربى بيروت | |
| ۳۰:- | ايك قرآن | حضرت مولانا قارى اداره اسلاميات | محمد طيب قاسمى لاهور | ۱۴۰۶ھ |
| ۳۱:- | ايمان و كفر قرآن كى روشنى | حضرت مولانا مفتى دار الاشاعت | محمد شفيع صاحب کراچی | |
| | میں | (المتوفى ۱۳۹۶ھ) | | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|-----------|---|--|-------------|----------|
| (ب) | | | | |
| ۳۲:- | البحر الرائق | علامہ ابن نجیم الحنفی ایچ ایم سعید (المتوفی ۹۷۰ھ) | کمپنی کراچی | |
| ۳۳:- | البحر المحيط (تفسیر) | علامہ ابو حیان مطبعة السعادة (المتوفی ۷۵۴ھ) | القاهرة | ۱۳۲۸ھ |
| ۳۴:- | البداية والنهاية | علامہ اسماعیل بن عمر مطبعة السعادة الشافعی (المتوفی القاهرة ۷۷۴ھ) | | ۱۴۱۸ھ |
| ۳۵:- | بذل المجهود فی حل أبی حضرت مولانا خلیل المطبعة السلفية داؤد | احمد سهارنپوری القاهرة (المتوفی ۱۳۴۶ھ) | | ۱۳۹۳ھ |
| ۳۶:- | بستان المحدثین | حضرت شاہ عبدالعزیز ایچ ایم سعید محدث دھلوی کمپنی کراچی (المتوفی ۱۲۳۹ھ) | | ۱۹۸۴ء |
| ۳۷:- | بیان القرآن | حکیم الامت مولانا ایچ ایم سعید اشرف علی تھانوی کمپنی کراچی (المتوفی ۱۳۶۲ھ) | | |
| ۳۸:- | بوادر النوادر | حکیم الامت مولانا کتب خانہ اشرف علی تھانوی امدادیہ کراچی (المتوفی ۱۳۶۲ھ) | | |
| (ت) | | | | |
| ۳۹:- | تاج العروس | السید محمد مرتضیٰ دار لیبیا بنغازی الزبیدی | | |
| ۴۰:- | تاریخ ابن خلدون | علامہ عبدالرحمن بن محمد مؤسسة جمال بن خلدون الخضر می بیروت (المتوفی ۸۰۸ھ) | | |
| ۴۱:- | تاریخ بغداد | حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی (المتوفی العربی بیروت ۴۶۳ھ) | | |

| فہر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سنی طباعت |
|-------------|--|---|--------|--------------|
| ۴۲:- | تاریخ الخميس فی احوال انفس النفیس ^{صلی اللہ علیہ وسلم} | علامہ حسین بن محمد مؤسسة شعبان (المتوفی ۹۲۶ ھ) بیروت | | |
| ۴۳:- | تاریخ الخلفاء | علامہ جلال الدین السيوطی نور محمد اصح (المتوفی ۹۱۱ ھ) المطابع کراچی | | |
| ۴۴:- | تاریخ دمشق لابن عساكر | علامہ حمزة بن اسد دار احسان التمیمی (المتوفی ۵۵۵ ھ) دمشق | ۱۴۰۳ ھ | |
| ۴۵:- | التاریخ الكبير | حضرت امام محمد بن دار احیاء التراث اسماعیل البخاری العربی بیروت (المتوفی ۲۵۶ ھ) | | |
| ۴۶:- | تالیفات عثمانی | حضرت شیخ الاسلام اداره اسلامیات علامہ شبیر احمد عثمانی لاہور (المتوفی ۱۳۶۹ ھ) | ۱۴۱۱ ھ | |
| ۴۷:- | تحفة الاحوذی | مولانا عبدالرحمن مطبعة المدنی مبارک پوری القاهرة (المتوفی ۱۳۵۳ ھ) | ۱۳۸۳ ھ | |
| ۴۸:- | تدریب الراوی | علامہ جلال الدین السيوطی المكتبة العلمية (المتوفی ۹۱۱ ھ) المدينة المنورة | ۱۳۷۹ ھ | |
| ۴۹:- | تدوین حدیث | مولانا مناظر احسن مکتبه اسحاقیه گیلانی کراچی | | |
| ۵۰:- | تذکرۃ الحفاظ للذهبی | علامہ شمس الدین مکتبة الحرم الذهبی (المتوفی المکی السعودية ۷۲۸ ھ) | ۱۳۷۴ ھ | |
| ۵۱:- | تذکرۃ الخلیل | حضرت مولانا عاشق مکتبة الشیخ الہی میرٹھی کراچی | | |
| ۵۲:- | التصریح بما تواتر فی نزول المسیح | علامہ محمد انور شاہ مکتبه دارالعلوم صاحب کشمیری کراچی (المتوفی ۱۳۵۲ ھ) | ۱۴۲۳ ھ | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سنی طباعت |
|--------------|---|--|--|--------------|
| ۵۳:- | تعظیم قدر الصلوة | امام محمد بن نصر المروزی | مکتبة الدر المدينة المنورة السعودية | ۱۴۰۶ھ |
| ۵۴:- | تعليق الصبيح على مشكوة المصايح | حضرت مولانا محمد ادريس كاندهلوی لاہور (المتوفى ۱۳۹۴ھ) | مکتبه عثمانیه | |
| ۵۵:- | التفرقة بين الاسلام والزندقة (جزء من مجموعہ رسائل للإمام الغزالي) | حجة الاسلام امام دار الاشاعت محمد غزالي کراچی (المتوفى ۵۰۵ھ) | دار الاشاعت | ۱۹۹۰ء |
| ۵۶:- | تفسير البغوى مع تفسير ابن كثير | علامه حسين بن مسعود الشافعي (المتوفى ۵۱۰ھ) | دمشق | ۱۳۴۷ھ |
| ۵۷:- | تفسير الطبرى المسمى جامع البيان | علامه ابو جعفر محمد بن جرير الطبرى (المتوفى ۳۱۰ھ) | دار الفكر بيروت | ۱۴۰۵ھ |
| ۵۸:- | تفسير القاسمى المسمى محاسن التاويل | علامه محمد جمال الدين القاسمى (المتوفى ۱۳۳۲ھ) | دار احياء الكتب العربية | ۱۳۷۶ھ |
| ۵۹:- | التفسير المظهرى | حضرت مولانا قاضى ثناء الله پانى پتى (المتوفى ۱۲۲۵ھ) | اداره اشاعت العلوم لندوة المصنفين دهلى | |
| ۶۰:- | تقريب التهذيب | علامه حافظ ابن حجر العسقلانى (المتوفى ۸۵۲ھ) | المكتبة العلمية المدينة المنورة | ۱۳۸۰ھ |
| ۶۱:- | تكملة فتح الملهم | شيخ الاسلام مولانا مفتى محمد تقى عثمانى مدظلهم کراچی | مکتبه دار العلوم | ۱۴۱۶ھ |
| ۶۲:- | تلخيص الحبير فى تخريج احاديث الراعى الكبير | علامه حافظ ابن حجر عسقلانى (المتوفى ۸۵۲ھ) | مکتبه نزار مصطفى الباز مكة المكرمة | ۱۴۱۷ھ |
| ۶۳:- | التمهيد لما فى المؤطا من المعاني والاسانيد | علامه ابن عبد البر (المتوفى ۴۶۳ھ) | مکتبه نزار مصطفى الباز مكة المكرمة | ۱۴۱۶ھ |
| ۶۴:- | توجيه النظر الى اصول الاثر | علامه طاهر بن محمد الجزائرى (المتوفى ۱۳۳۸ھ) | مکتب المطبوعات الاسلاميه حلب | ۱۴۱۶ھ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|-----------------------------------|---|------------------|-------------|
| ۶۵:- | التوضیح والتلویح | علامہ صدر الشریعہ نور محمد اصح (م ۷۴۷ھ) و علامہ المطابع کراچی تفتازانی (م ۹۲۷ھ) | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۰۰ھ |
| ۶۶:- | تہذیب الاسماء واللغات | علامہ یحییٰ بن شرف ادارة الطباعة النووی (المتوفی ۶۷۶ھ) المنیریہ مصر | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۱۷ھ |
| ۶۷:- | تہذیب التہذیب | علامہ حافظ ابن حجر دارالمعرفة العسقلانی (المتوفی بیروت ۸۵۲ھ) | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۱۷ھ |
| ۶۸:- | تہذیب الاکمال فی اسماء الرجال | علامہ حافظ جمال الدین مؤسسة الرسالة المزی (المتوفی ۷۴۲ھ) بیروت | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۱۳ھ |
| ۶۹:- | تہذیب اللغة | ابومنصور محمد بن المؤسسة المصرية احمد الازہری العامة مصر (ف) | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۱۳ھ |
| ۷۰:- | الثمر الدانی | | | |
| (ج) | | | | |
| ۷۱:- | جامع بیان العلم وفضله | حافظ ابن عبد البر دارالکتب العلمیہ (المتوفی ۴۶۳ھ) بیروت | دارالکتب العلمیہ | ۱۴۲۱ھ |
| ۷۲:- | جامع الترمذی | امام ابو عیسیٰ محمد ایچ ایم سعید بن عیسیٰ الترمذی کمپنی کراچی (المتوفی ۲۷۹ھ) | ایچ ایم سعید | |
| ۷۳:- | جامع التحصیل فی احکام المراسیل | صلاح الدین ابوسعید عالم الکتب العلائی بیروت | دارالکتب العلمیہ | |
| ۷۴:- | الجرح و التعديل | علامہ عبدالرحمن مطبعة مجلس الحنظلی (المتوفی دائرة المعارف ۳۲۷ھ) العثمانیہ دکن | مطبعة مجلس | ۱۲۷۱ھ |
| (ح) | | | | |
| ۷۵:- | حاشیة السندی علی صحیح مسلم | علامہ محمد بن المطبعة البرقية عبدالهادی السندی ملتان (المتوفی ۱۱۳۸ھ) | المطبعة البرقية | |

| نمبر شمار | نامِ کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|------------------------------------|--|------|-------------|
| ۷۶:- | حجة الله البالغة | حضرت شاہ ولی اللہ قدیمی کتب خانہ محدث دہلوی کراچی (المتوفی ۱۱۷۶ھ) | | |
| ۷۷:- | حجیتِ حدیث | حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی لاہور (المتوفی ۱۳۹۳ھ) | | |
| ۷۸:- | حجیتِ حدیث | شیخ الاسلام مولانا ادارہ اسلامیات مفتی محمد تقی لاہور عثمانی مدظلہم | | ۱۴۱۱ھ |
| ۷۹:- | الحل المفہم | حضرت قطب الارشاد مکتبۃ الشیخ مولانا گنگوہی کراچی (المتوفی ۱۳۲۳ھ) | | |
| ۸۰:- | حلیۃ الاولیاء | حافظ ابو نعیم احمد بن دارالکتاب عبد اللہ (المتوفی ۴۳۰ھ) العربی بیروت (خ) | | |
| ۸۱:- | خلافت و ملوکیت | سید ابو الاعلیٰ مودودی اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ لاہور (د) | | |
| ۸۲:- | درسِ ترمذی | حضرت مولانا مفتی مکتبہ دارالعلوم محمد تقی عثمانی کراچی مدظلہم (ترتیب و تحقیق حضرت مولانا رشید اشرف مدظلہم) | | ۱۴۱۲ھ |
| ۸۳:- | الدر المختار شرح تنویر الابصار | علامہ علاء الدین حصفی ایچ ایم سعید (المتوفی ۱۰۸۸ھ) کمپنی کراچی | | ۱۴۰۶ھ |
| ۸۴:- | الدولة المکیة بالمادة الغیبیہ | مولوی احمد رضا خان مکتبہ رضویہ صاحب قادری کراچی | | |
| ۸۵:- | الیدیاج علی صحیح مسلم بن الحجاج | علامہ جلال الدین السيوطی اداره القرآن (المتوفی ۹۱۱ھ) کراچی | | ۱۴۱۲ھ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | طبعات |
|--------------|--|---------------------------------------|------------------|-------|
| (و) | | | | |
| ۸۶:- | رجال صحیح مسلم لابن امام احمد بن علی بن دارالمعرفة | منجویة الاصبهانی بیروت | | ۱۴۰۷ھ |
| | | (المتوفی ۲۲۸ھ) | | |
| ۸۷:- | رد المحتار علی الدر المختار علامہ ابن عابدین ایچ ایم سعید | المعروف بشامی | | ۱۴۰۶ھ |
| | | (المتوفی ۱۲۵۲ھ) | کمپنی کراچی | |
| ۸۸:- | الرسالة المستطرفة | علامہ محمد بن جعفر دارالکتب العلمیة | | ۱۴۱۶ھ |
| | | الکتانی (المتوفی ۱۳۳۵ھ) | بیروت | |
| ۸۹:- | روح المعانی | علامہ ابوالفضل محمود المكتبة الرشیدیة | | |
| | | الاکوسی (المتوفی ۱۲۷۰ھ) | لاهور | |
| (ز) | | | | |
| ۹۰:- | الزواج عن اقتراف الكبائر | علامہ ابن حجر المکی | مکتبہ مصطفیٰ | ۱۳۷۰ھ |
| | | الہیتمی (المتوفی ۹۷۳ھ) | البابی مصر | |
| (س) | | | | |
| ۹۱:- | سبل السلام فی سنن سید سید زاهد شہاب الدین شاہ اسکواٹر گلشن | شبلہ | اقبال کراچی | ۱۴۳۳ھ |
| | الانام علی الاربع | | | |
| ۹۲:- | سجود الشمس (تالیفات علامہ شبیر احمد عثمانی اداره اسلامیات | عثمانی کا ایک حصہ) | | ۱۴۱۱ھ |
| | | (المتوفی ۱۳۶۹ھ) | لاہور | |
| ۹۳:- | السراج الوداج | محمد الغمراوی | دارالمعرفة بیروت | |
| ۹۴:- | السنة قبل التدوين | شیخ محمد عجاج | دارالفکر قاہرہ | ۱۳۹۱ھ |
| | | الخطیب | | |
| ۹۵:- | سنن ابی داؤد | امام ابو داؤد | مکتبہ حقانیہ | |
| | | السجستانی ملتان | | |
| | | (المتوفی ۲۷۵ھ) | | |
| ۹۶:- | سنن الدارمی | امام عبد اللہ الدارمی | دارالقلم دمشق | ۱۴۱۷ھ |
| | | (المتوفی ۲۵۵ھ) | | |
| ۹۷:- | سنن الدارقطنی | امام علی بن عمر | دارالمعرفة | ۱۴۳۳ھ |
| | | الدارقطنی (المتوفی بیروت | | |
| | | (۳۸۵ھ) | | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سني طباعت |
|--------------|--|--|---------------------------------|--------------|
| ۹۸:- | سنن سعيد بن منصور | امام سعيد بن منصور (المتوفى ۲۲۷ هـ) | دار الصميعي | ۱۴۲۰ هـ |
| ۹۹:- | سنن الكبرى للبيهقي | امام ابوبكر احمد بن الحسين البيهقي (المتوفى ۴۵۸ هـ) | نشر السنة ملتان | |
| ۱۰۰:- | سنن النسائي مع زهره الربى للعلامه السيوطي | امام ابو عبد الرحمن قديمي كتب خانه احمد بن شعيب النسائي (المتوفى ۳۰۳ هـ) | | |
| ۱۰۱:- | سير أعلام النبلاء | علامه شمس الدين مؤسسة الرسالة الذهبي (المتوفى ۷۴۸ هـ) | بيروت | ۱۴۰۲ هـ |
| ۱۰۲:- | سيرة المصطفى ^{صلى الله عليه وسلم} عبد الرحمن | حضرت مولانا محمد مكتبه عثمانيه ادريس كاندهلوى لاهور (المتوفى ۱۳۹۴ هـ) | | ۱۴۰۲ هـ |
| ۱۰۳:- | السيرة النبوية المعروفة سيرة ابن هشام | علامه ابن هشام الحميري (المتوفى ۲۱۳ هـ) | مكتبه مصطفى البابى مصر | ۱۳۷۵ هـ |
| ۱۰۴:- | سيرت يعقوب و مملوك | مولانا محمد انوار الحسن صاحب شير كوئي (نقى) | مكتبه دارالعلوم كراچي | ۱۳۹۴ هـ |
| ۱۰۵:- | شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة | امام هبة الله اللالكائي (المتوفى ۴۱۸ هـ) | دار طيبة السعودية | ۱۴۱۸ هـ |
| ۱۰۶:- | شرح الفية ابن مالك | علامه محمد بن محمد ناصر خسرو المعروف بابن ناظم تهران (المتوفى ۶۸۶ هـ) | | |
| ۱۰۷:- | شرح البخارى لابن بطال | امام ابو الحسن علي بن خلف (المتوفى ۴۴۹ هـ) | مكتبة الرشيد الرياض | ۱۴۲۰ هـ |
| ۱۰۸:- | شرح البخارى للكرمانى | علامه محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى ۷۸۶ هـ) | دار احياء التراث العبي بيروت | ۱۴۰۱ هـ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سنی طباعت |
|--------------|--------------------------------|---|-------------------------------|--------------|
| ۱۰۹:- | شرح الجامی | علامہ شیخ عبدالرحمن بن احمد الجامی کراچی (المتوفی ۸۹۸ھ) | قدیمی کتب خانہ | |
| ۱۱۰:- | شرح السیوطی علی سنن النسائی | علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ) | دارالفکر بیروت | ۱۳۶۸ھ |
| ۱۱۱:- | شرح شرح نخبة الفكر | حضرت مُلا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ھ) | دارالباز مکة المکرمة | ۱۳۹۸ھ |
| ۱۱۲:- | شرح العقيدة الطحاوية | علامہ صدر الدین علی بن علی الحنفی الاسلامیة (المتوفی ۷۹۲ھ) | وزارة الشؤون السعودية | ۱۴۱۸ھ |
| ۱۱۳:- | شرح فقه الاکبر | حضرت مُلا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ھ) | دارالبشائر الاسلامیہ بیروت | ۱۴۱۹ھ |
| ۱۱۴:- | شرح المقاصد | علامہ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ) | منشورات الشریف الرضی ایران | ۱۴۰۹ھ |
| ۱۱۵:- | شرح مواقف | السید الشریف علی بن محمد الجرجانی الشریف الرضی (المتوفی ۸۱۲ھ) | منشورات الرضی ایران | ۱۴۰۹ھ |
| ۱۱۶:- | شرح نخبة الفكر | علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی دمشق ۸۵۲ھ) | مکتبة الغزالی دمشق | ۱۴۱۰ھ |
| ۱۱۷:- | شروط الائمة الخمسة | علامہ محمد بن موسیٰ الحازمی (المتوفی العلماء لکھنؤ ۵۸۴ھ) | مطبعة ندوة | ۱۳۹۹ھ |
| ۱۱۸:- | شذرات الذهب | علامہ ابوالفلاح عبدالحی الحنبلی (المتوفی ۱۰۸۹ھ) | دارالآفاق الجديدة بیروت | |
| ۱۱۹:- | شعب الایمان للبيهقي | امام ابوبکر البیهقی (المتوفی ۴۵۸ھ) | مکتبة دارالباز مكة المکرمة | ۱۴۱۰ھ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|---------------------------------------|---|------------------------------|-------------|
| ۱۲۰:- | شعب الایمان للقصری | امام ابو محمد مکتبہ دارالباز عبد الجلیل الاندلسی مکة المكرمة المعروف بالقصری (المتوفی ۲۰۸ ھ) | دار السکتب | ۱۴۱۶ ھ |
| ۱۲۱:- | شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر | علامہ ابن القيم | دار السکتب | ۱۴۰۷ ھ |
| ۱۲۲:- | شمائل ترمذی مع اردو شرح خصائل نبوی | امام ترمذی و شیخ میر محمد کتب الحديث مولانا زکریا خانہ کراچی صاحب (ص) | دار السکتب | ۱۴۰۷ ھ |
| ۱۲۳:- | الصحاح فی اللغة والعلوم | ندیم مرعشیلی، اسامہ مرعشیلی | دار الحضارة العربية بیروت | ۱۹۷۴ء |
| ۱۲۴:- | صحیح ابن حبان | امام ابو حاتم محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ ھ) | دار السکتب | ۱۴۰۷ ھ |
| ۱۲۵:- | صحیح البخاری | امام محمد بن اسماعیل قدیمی کتب خانہ البخاری (المتوفی ۲۵۶ ھ) کراچی | دار السکتب | ۱۳۸۱ ھ |
| ۱۲۶:- | صحیح مسلم | امام مسلم بن الحجاج قدیمی کتب خانہ (المتوفی ۲۸۰ ھ) کراچی | دار السکتب | ۱۳۷۵ ھ |
| ۱۲۷:- | صحیفہ ہمام بن منبہ | ڈاکٹر محمد حمید اللہ رشید اللہ یعقوب کراچی | دار السکتب | ۱۴۱۹ ھ |
| ۱۲۸:- | صيانة صحیح مسلم من الاخلاق والغلط | حافظ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ) | دار الغرب الاسلامی بیروت | ۱۴۰۴ ھ |
| ۱۲۹:- | ضبط ولادت کی شرعی حیثیت | شیخ الاسلام مولانا ادارہ اسلامیات مفتی محمد تقی عثمانی لاہور مدظلہم | دار السکتب | ۱۴۰۴ ھ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | طبعات |
|--------------|------------------------------|--------------------------|--------------------|---------|
| (ط) | | | | |
| ۱۳۰:- | الطبقات الكبرى المعروف | علامه محمد بن سعد | دار مادر بیروت | ۱۳۷۶ هـ |
| | طبقات ابن سعد | (المتوفى ۲۳۰ هـ) | | |
| (ظ) | | | | |
| ۱۳۱:- | ظفر الامانی فی مختصر | علامه عبدالحی الجامعة | | ۱۴۱۵ هـ |
| | الجرجانی | لکھنوی الاسلامیہ اعظم | | |
| | | (المتوفى ۱۳۰۳ هـ) | گڑہ بہارت | |
| (ع) | | | | |
| ۱۳۲:- | عقد الجواهر الثمينة فی | علامه عبداللہ بن نجم | دار الغرب | ۱۴۱۵ هـ |
| | مذهب عالم المدينة | المالکی (المتوفى ۶۱۶ هـ) | الاسلامی بیروت | |
| ۱۳۳:- | عمدة القاری | علامه محمود بن احمد | دار الکتب | ۱۴۲۱ هـ |
| | | العینی (المتوفى ۸۵۵ هـ) | العلمیہ بیروت | |
| ۱۳۴:- | العناقید العالیة من الأسانید | حضرت مولانا محمد | مکتبہ الشیخ | ۱۴۰۸ هـ |
| | العالیة | عاشق الہی البرنی | کراچی | |
| (غ) | | | | |
| ۱۳۵:- | غریب الحدیث لابن قتیبہ | علامه عبداللہ بن مسلم | مطبعة العانی بغداد | ۱۹۷۷ء |
| ۱۳۶:- | غریب الحدیث لأبی سعید | علامه ابو عبید قاسم بن | مطبعة مجلس دائرہ | ۱۳۸۴ هـ |
| | | سلام (المتوفى ۲۲۳ هـ) | المعارف دکن | |
| ۱۳۷:- | غریب الحدیث للخطابی | علامه حمد بن محمد | دار الفکر، دمشق | ۱۴۰۲ هـ |
| | | الخطابی (المتوفى ۳۸۸ هـ) | | |
| ۱۳۸:- | غنية الناسک | علامه محمد حسن شاہ | ادارة القرآن کراچی | ۱۴۱۷ هـ |
| (ف) | | | | |
| ۱۳۹:- | الفائق فی غریب الحدیث | علامه محمود بن عمر | دار الفکر بیروت | ۱۴۱۴ هـ |
| | | الزمخشري | | |
| | | (المتوفى ۵۳۸ هـ) | | |
| ۱۴۰:- | فتح الباری | حافظ ابن حجر العسقلانی | دار نشر الکتب | ۱۴۰۱ هـ |
| | | (المتوفى ۸۵۲ هـ) | الاسلامیہ لاہور | |
| ۱۴۱:- | فتح القدیر | امام کمال الدین ابن | مکتبہ رشیدیہ | |
| | | الھمام (المتوفى ۸۶۱ هـ) | کوئٹہ | |

| فہرست شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|---------------|--------------------------------|---|------------------------------------|-------------|
| ۱۴۲:- | فتح المغیث | شیخ شمس الدین محمد السنخاوی (المتوفی ۹۰۲ھ) | المکتبة السلفية المدينة المنورة | ۱۳۸۸ھ |
| ۱۴۳:- | الفتوحات المکیة | علامہ ابن العربی (المتوفی ۵۴۳ھ) | دار الکتب العربیة الکبریٰ، مصر | |
| ۱۴۴:- | فروع الايمان | حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی | مطبع بلالی سادھورہ | |
| ۱۴۵:- | فضائل اعمال | شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب | دار الاشاعت کراچی | |
| ۱۴۶:- | فضل الباری | علامہ شبیر احمد عثمانی | ادارہ علوم شرعیہ کراچی | ۱۳۱۳ھ |
| ۱۴۷:- | الفقه الاکبر (مترجم) | امام ابوحنیفہ تاجر کتب لاہور | ملک دین محمد | |
| ۱۴۸:- | الفهرست لابن ندیم | محمد بن اسحاق المعروف بابن ندیم | دار الکتب العلمیة بیروت | ۱۴۱۶ھ |
| ۱۴۹:- | فیض الباری علی صحیح البخاری | علامہ انور شاہ کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ھ) | مجلس علمی ڈابھیل | ۱۳۵۷ھ |
| ۱۵۰:- | فیض القدير شرح جامع الصغير | علامہ محمد عبدالرؤف المنای (المتوفی ۱۰۳۱ھ) | المکتبة التجارية الکبریٰ مصر | ۱۳۵۶ھ |

(ق)

| | | | |
|-------|--|--------------------|-----------------|
| ۱۵۱:- | قانون التاویل (جزء من حضرت امام غزالی | دار الاشاعت | ۱۹۹۰ء |
| | مجموعه رسائل) | (المتوفی ۵۰۵ھ) | کراچی |
| ۱۵۲:- | القضاء والقدر بين الفلسفة عبدالکريم الخطيب | دار المعرفة | |
| | والدين | بیروت | |
| ۱۵۳:- | القضاء والقدر فی الاسلام | الدكتور فاروق احمد | المکتب الاسلامی |
| | | الدسوقي | الرياض |

(ک)

| | | | | |
|-------|-------|----------------|----------------|-------|
| ۱۵۴:- | کافیہ | علامہ ابن حاجب | مکتبه خیر کثیر | ۱۳۶۸ھ |
| | | (المتوفی ۶۴۶ھ) | کراچی | |

| فہر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|-------------|--|--|----------------------------------|-------------|
| ۱۵۵:- | کتاب الارشاد | امام الحرمین مؤسسة الكتب (المتوفی ۳۷۸ھ) | الثقافیه بیروت | |
| ۱۵۶:- | کتاب الأم | حضرت امام محمد بن دار قتیبة بیروت ادریس الشافعی (المتوفی ۲۰۳ھ) | دار قتیبة بیروت | ۱۴۱۶ھ |
| ۱۵۷:- | کتاب حدیث عهد رسالت و مفتی اعظم پاکستان و مولانا مفتی محمد رفیع کراچی عهد صحابہ میں | عثمانی مدظلہ | ادارة المعارف | ۱۴۰۱ھ |
| ۱۵۸:- | کتاب الثقات | علامہ محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ھ) | دائرة المعارف | ۱۴۰۰ھ |
| ۱۵۹:- | کتاب السیویہ فی النحو | علامہ عمرو بن عثمان سیویہ (المتوفی ۱۸۰ھ) | عالم الكتاب | ۱۳۸۵ھ |
| ۱۶۰:- | کتاب العین للخلیل | خلیل بن احمد الفراهیدی (المتوفی ۱۷۵ھ) | مؤسسة دار الہجرۃ ایران | ۱۴۰۹ھ |
| ۱۶۱:- | کتاب الفتن | علامہ نعیم بن حماد المروزی (المتوفی ۲۸۸ھ) | مکتبة التوحید القاهرة | ۱۴۱۲ھ |
| ۱۶۲:- | کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ | امام ابوبکر المعروف الخطیب البغدادی (المتوفی ۲۶۳ھ) | اداره جمعیه دائرۃ المعارف دکن | ۱۳۵۷ھ |
| ۱۶۳:- | الکشاف | علامہ محمود بن عمر الزمخشري (المتوفی ۵۳۸ھ) | دار احیاء التراث العربی بیروت | ۱۴۱۷ھ |
| ۱۶۴:- | کشف الاستار | علامہ نورالدین الہیثمی (المتوفی ۸۰۷ھ) | مؤسسة الرسالة بیروت | ۱۴۰۴ھ |
| ۱۶۵:- | کشف الظنون | مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بحاجی خلیفہ بغداد (المتوفی ۱۰۶۷ھ) | مکتبه المثنی | ۱۳۶۲ھ |
| ۱۶۶:- | کفایۃ الطالب | | | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|---|--|--------------------------------------|-------------|
| ۱۶۷:- | کنز الوصول الى معرفة الوصول (اصول البزدوى) | امام على بن محمد البزدوى الحنفى | نور محمد كارخانه تجارت كتب | |
| | | (المتوفى ۳۸۲ هـ) | كراچى | |
| ۱۶۸:- | كنز العمال | علامه علاء الدين على المتقى الهندى | مؤسسة الرسالة بيروت | ۱۴۰۵ هـ |
| | | (المتوفى ۹۷۵ هـ) | | |
| ۱۶۹:- | الكنز المتوارى | شيخ الحديث مولانا محمد زكريا صاحب | مؤسسة الخليل الاسلامية فيصل آباد | ۱۴۱۹ هـ |
| ۱۷۰:- | الكوكب الأزهر شرح فقه الاكبر | حضرت امام شافعى (المتوفى ۲۰۴ هـ) | المكتبة التجارية مصطفى احمد | |
| | | | الباز مكة المكرمة | |
| (ل) | | | | |
| ۱۷۱:- | لامع الدرارى | قطب الارشاد حضرت گنگوهى جمع و ترتيب | مكتبة المجيديه سهارنپور | |
| | | مولانا يحيى كاندهلوى | | |
| ۱۷۲:- | لسان العرب | علامه ابن منظور (المتوفى ۷۱۱ هـ) | دار احياء التراث العربى بيروت | ۱۴۰۸ هـ |
| ۱۷۳:- | لمعات التنقيح | حضرت مولانا عبدالحق دهلوى | مكتبة المعارف العلمية لاهور | ۱۳۹۰ هـ |
| (م) | | | | |
| ۱۷۴:- | مجمع بحار الانوار | علامه محمد طاهر الصدىقى الهندى | مكتبة دار الايمان المدينة المنورة | ۱۴۱۵ هـ |
| | | (المتوفى ۹۸۶ هـ) | | |
| ۱۷۵:- | مجمع الزوائد | حافظ نور الدين الهيثمى (المتوفى ۸۰۷ هـ) | دار الكتب العلمية بيروت | ۱۴۲۲ هـ |
| ۱۷۶:- | المحلى | علامه ابن حزم (المتوفى ۴۵۶ هـ) | دار الكتب العلمية بيروت | ۱۴۲۴ هـ |
| ۱۷۷:- | مختار الصحاح | علامه محمد بن ابى بكر الرازى | مكتبة مصطفى البابى مصر | ۱۳۵۵ هـ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سني طباعت |
|--------------|---|---------------------------------|----------------|--------------|
| ۱۷۸:- | مختصر سنن ابی داؤد علامہ عبد العظیم المنذری | المکتبة الاثرية | ۱۳۹۹ھ | |
| | للمنذری | (المتوفی ۲۵۶ھ) | باغوالی | |
| ۱۷۹:- | مختصر شعب الایمان | علامہ عمر بن عبد الرحمن الشافعی | مکتبة العلمية | ۱۴۰۳ھ |
| | | بیروت | | |
| ۱۸۰:- | مختصر المعانی | علامہ تفتازانی | قديمی کتب خانہ | |
| | | (المتوفی ۷۹۲ھ) | کراچی | |
| ۱۸۱:- | مرقاۃ المفاتیح شرح حضرت ملاً علی القاری | مکتبه امدادیہ | ۱۳۸۷ھ | |
| | مشکوۃ المصابیح | الحنفی (المتوفی ۱۰۱۴ھ) | ملتان | |
| ۱۸۲:- | المستخرج علی صحیح امام ابو نعیم احمد بن دار الکتب | عبد الله الأصبهانی | العلمية بیروت | ۱۴۱۷ھ |
| | مسلم للأصبهانی | (المتوفی ۴۳۰ھ) | | |
| ۱۸۳:- | مستدرک الحاکم | امام ابو عبد الله بن محمد | دار الكتاب | ۱۴۱۱ھ |
| | | بن عبد الله الحاکم | العلمية بیروت | |
| | | (المتوفی ۴۰۵ھ) | | |
| ۱۸۴:- | المستصفی من علم الاصول | حضرت امام غزالی | مطبعة مصطفى | |
| | | (المتوفی ۵۰۵ھ) | محمد المکتبة | |
| | | التجارية الكبرى | | |
| | | مصر | | |
| ۱۸۵:- | مسند أبی عوانة | امام ابو عوانة یعقوب بن اسحاق | دار المعرفة | |
| | | الاسفرائینی | بیروت | |
| | | (المتوفی ۳۱۶ھ) | | |
| ۱۸۶:- | مسند أبی یعلیٰ | امام ابو یعلیٰ احمد بن علی | دار المأمون | ۱۴۰۴ھ |
| | | علی التمیمی | للتراث دمشق | |
| | | (المتوفی ۳۰۷ھ) | | |
| ۱۸۷:- | مسند ابی داؤد الطیالسی | امام ابو داؤد سلیمان | دار القرآن | ۱۹۹۱ء |
| | | الطیالسی (المتوفی ۲۰۴ھ) | کراچی | |
| ۱۸۸:- | مسند احمد بن حنبل | امام احمد بن حنبل | مؤسسة الرسالة | ۱۴۱۹ھ |
| | | (المتوفی ۲۴۱ھ) | بیروت | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|--|--|----------------------------|-------------|
| ۱۸۹:- | مسند اسحاق بن راهويه | امام اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن راهويه (المتوفى ۳۶۹ هـ) | مكتبة الايمان | ۱۴۱۳ هـ |
| ۱۹۰:- | مسئله تقدير از تقرير بخارى | علامه شبير احمد العثماني (المتوفى ۱۳۶۹ هـ) | كتب خانه عثمانيه كراچى | ۱۹۷۱ هـ |
| ۱۹۱:- | مشارك الانوار | امام قاضى عياض (المتوفى ۵۳۴ هـ) | دار الفكر بيروت | ۱۴۱۸ هـ |
| ۱۹۲:- | مشکوٰۃ المصابيح | علامه ولى الدين قديمى ابوعبدالله محمد بن كراچى عبدالله الخطيب التبريزى (المتوفى ۷۴۱ هـ) | كتب خانه | ۱۳۶۸ هـ |
| ۱۹۳:- | المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير | علامه احمد بن محمد الصيومي (المتوفى ۷۷۰ هـ) | المكتبة العلمية بيروت | |
| ۱۹۴:- | مصنف ابن ابى شيبه | امام ابوبكر عبدالله بن محمد بن ابى شيبه كراچى (المتوفى ۲۳۵ هـ) | ادارة القرآن | ۱۴۰۶ هـ |
| ۱۹۵:- | مصنف عبدالرزاق | امام ابوبكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني بيروت (المتوفى ۲۱۱ هـ) | المجلس العلمى | ۱۳۹۰ هـ |
| ۱۹۶:- | معارف السنن | علامه محمد يوسف بنورى (المتوفى ۱۳۹۷ هـ) | المكتبة البنورية كراچى | ۱۳۸۳ هـ |
| ۱۹۷:- | معارف القرآن | حضرت مولانا مفتى محمد شفيع صاحب كراچى (المتوفى ۱۳۹۶ هـ) | ادارة المعارف | ۱۴۰۴ هـ |
| ۱۹۸:- | معالم السنن شرح سنن ابى داؤد | علامه حمد بن محمد الخطيبى (المتوفى ۳۸۸ هـ) | دار الكتب العلمية بيروت | ۱۴۱۶ هـ |
| ۱۹۹:- | المعجم الأوسط للطبرانى | علامه ابو القاسم بن احمد الطبرانى (المتوفى ۳۲۰ هـ) | مكتبة المعارف | ۱۴۰۵ هـ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|---------------------------------------|--|----------------|-------------|
| ۲۰۰:- | معجم البلدان | ابو عبدالله یاقوت الحموی دار صبادر (المتوفی ۶۲۶ هـ) | بیروت | ۱۳۷۴ هـ |
| ۲۰۱:- | المعجم الصغير للطبرانی | علامه طبرانی دارالکتب (المتوفی ۳۲۰ هـ) | العلمیة بیروت | ۱۴۰۳ هـ |
| ۲۰۲:- | المعجم الكبير للطبرانی | علامه طبرانی مطبعة الزهراء (المتوفی ۳۲۰ هـ) | الحديثة موصل | ۱۹۸۴ هـ |
| ۲۰۳:- | معجم الوسيط | جماعة العلماء ناصر خسرو تهران | | |
| ۲۰۴:- | معرفة انواع علوم الحديث | علامه ابن الصلاح دارالکتب (المتوفی ۶۲۳ هـ) | العلمیة بیروت | ۱۴۲۳ هـ |
| ۲۰۵:- | المعلم بفوائد مسلم | امام ابو عبدالله المازری دار الغرب (المتوفی ۵۳۶ هـ) | الاسلامی بیروت | ۱۹۹۲ هـ |
| ۲۰۶:- | مغنی اللیب | علامه ابن هشام مطبعة التقدم (المتوفی ۷۶۱ هـ) | العلمیة مصر | |
| ۲۰۷:- | مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة | علامه جلال الدین السیوطی دار السلام (المتوفی ۹۱۱ هـ) | بیروت | |
| ۲۰۸:- | المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم | امام ابو العباس احمد بن دار ابن کثیر عمر القرطبی دمشق (المتوفی ۶۵۶ هـ) | | ۱۴۱۷ هـ |
| ۲۰۹:- | مقام صحابه | حضرت مولانا مفتی ادارة المعارف محمد شفیع صاحب کراچی (المتوفی ۱۳۹۶ هـ) | | |
| ۲۱۰:- | مقدمه ابن الصلاح | علامه ابن الصلاح دارالمعرفة (المتوفی ۶۲۳ هـ) | بیروت | ۱۴۰۶ هـ |
| ۲۱۱:- | مکمل اکمال اکمال المعلم | امام ابو عبدالله محمد بن محمد دارالکتب مع اکمال اکمال المعلم السنوسی (المتوفی ۸۹۵ هـ) | العلمیة بیروت | |
| ۲۱۲:- | الملل والنحل بهامش الفصل والممل | امام ابو الفتح محمد بن مكتبة الحسن عبدالکریم الشهرستانی التجارية | | |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سن طباعت |
|--------------|--|---|---|-------------|
| ۲۱۳:- | مناسک لملاً علی القاری | حضرت ملاً علی القاری (المتوفی ۱۰۱۲ هـ) | ادارة القرآن کراچی | ۱۴۱۷ هـ |
| ۲۱۴:- | منال الطالب فی شرح طول الغرائب | علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۲۰۶ هـ) | مطبعة المدنی مصر | |
| ۲۱۵:- | المنهاج شرح صحيح مسلم المعروف بشرح النووی | علامہ نووی (المتوفی ۶۷۶ هـ) | قدیمی کتب خانہ کراچی | ۱۳۷۵ هـ |
| ۲۱۶:- | مؤطا امام مالک | امام مالک بن انس (المتوفی ۱۷۹ هـ) | نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی | |
| ۲۱۷:- | الموقظة | علامہ شمس الدین الذهبی (المتوفی ۷۴۸ هـ) | دار البشائر الاسلامیہ بیروت | ۱۴۰۵ هـ |
| (ن) | | | | |
| ۲۱۸:- | النبراس | مولانا محمد عبدالعزیز پروہاروی | المکتبة الرضویة لاہور | ۱۹۷۷ء |
| ۲۱۹:- | النحو الوافی | عباس حسن | دار المعارف مصرف | ۱۹۶۶ء |
| ۲۲۰:- | نزهة الخواطر | شیخ عبدالحی بن فخرالدین ملتان (المتوفی ۱۳۳۱ هـ) | طیب اکادمی ملتان | ۱۴۱۳ هـ |
| ۲۲۱:- | النکت علی کتاب ابن الصلاح | حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ هـ) | المجلس العلمی احیاء التراث الاسلامی المدينة المنورة | ۱۴۰۴ هـ |
| ۲۲۲:- | النهاية فی غریب الحديث | علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ هـ) | مؤسسة مطبوعات عیلیان قم ایران | |
| ۲۲۳:- | نور الانوار | مولانا حافظ احمد المعروف بملاً جیون ملتان (المتوفی ۱۱۳۰ هـ) | مکتبه امدادیہ ملتان | ۱۳۵۹ هـ |

| نمبر شمار | نام کتاب | مصنف | ناشر | سین طباعت |
|--------------|----------|------|------|--------------|
|--------------|----------|------|------|--------------|

(و)

- ۲۲۴:- الوثائق السياسية محمد ماهر حمادة مؤسسة الرسالة ۱۴۰۶ هـ
بيروت
- ۲۲۵:- وفيات الأعيان ابو العباس ابن خلكان منشورات (المتوفى ۶۸۱ هـ) الشريف الرضى
ايران

(هـ)

- ۲۲۶:- هدى السارى مقدمه فتح علامه ابن حجر دار نشر الكتب ۱۴۰۱ هـ
البارى العسقلانى الاسلاميه لاهور
(المتوفى ۸۵۲ هـ)

(ى)

- ۲۲۷:- اليواقيت والجواهر امام عبدالوهاب عباس بن ۱۳۵۱ هـ
الشعرانى عبدالسلام مصر

